



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM SİYASET FELSEFESİ LİTERATÜRÜNDE
ÂDİL SAVAŞ KAVRAMI**

DOKTORA TEZİ

Seda ENSARİOĞLU

BURSA - 2015



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLAM SİYASET FELSEFESİ LİTERATÜRÜNDE ÂDİL SAVAŞ KAVRAMI

DOKTORA TEZİ

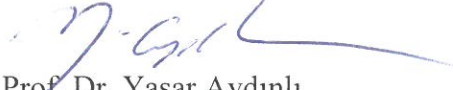
Seda ENSARİOĞLU

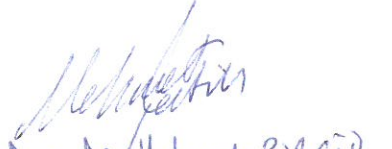
Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA – 2015

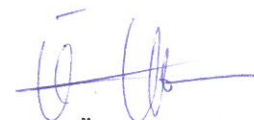
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 710821001 numaralı Seda Ensarioğlu'nun hazırladığı "İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı" konulu Doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 12/08/2015 günü 12:00-13:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin.....başarılı.....(başarılı/başarısız) olduğunaoy.....çokluğu..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.


Prof. Dr. Yaşar Aydın
Uludağ Üniversitesi
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)


Doç. Dr. Mehmet Bilgic
~~Prof. Dr. Enver Uysal~~
Uludağ Üniversitesi
Üye


Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker
Uludağ Üniversitesi
Üye


Prof. Dr. Ömer Mahir Alper
İstanbul Üniversitesi
Üye


Doç. Dr. Abdullah Kartal
Uludağ Üniversitesi
Üye

12/08/2015

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 12/08/2015

Tez Başlığı / Konusu: İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam xi+195 sayfalık kısmına ilişkin, 12/08/2015 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç*

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Seda Ensarioğlu
Öğrenci No:710821001
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Doktora
Statüsü: Doktora

**ULUDAG UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**ULUDAG UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES**
Date: 12/08/2015

Thesis Title / Topic: The Concept of Just War in the Literature of Islamic Political Philosophy

According to the originality report obtained by myself by using the *Turnitin* plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 12/08/2015 for the total of xi+195. pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 2 %.

Filtering options applied:

1. Bibliography excluded
2. Quotes excluded
3. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Uludag University Social Science Institute Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Seda Ensarioğlu
Student No: 710821001
Department: Philosophy and Religious Studies
Program: Ph. D.
Status: Ph. D.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Seda ENSARIOĞLU
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xi + 196
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Tezin Başlığı: İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı

İnsanlık tarihinin en etkili olgularından biri savaştır. Savaş gerçekliği tarih disiplininde ağırlıklı olarak yorumdan uzak ele alınmaya çalışılmaktadır. Felsefe ve uluslararası ilişkiler alanlarında ise savaş konusu üzerine bina edilen yorumlar bulunmaktadır. Bu çalışmada tarihsel süreç içerisinde İslam düşünürlerinin savaşla ilgili ortaya koydukları düşünceler incelenmiş, bu düşünceler hakkında yapılan yorumlara yer verilmiştir. Düşünürlerin görüşleri savaş sürecinin üç ana aşaması dikkate alınarak incelenmiştir: Savaş öncesi savaşı önlemeye yönelik girişimler, savaş sırasında adaleti tesis etmenin yolları ve savaş sonrasında itidalli bir barış sürecinin nasıl hakim kılınacağı. Bu doğrultuda temel olarak üç soruya cevap arandı: “Hangi nedenler savaşı haklı kılar?”; “Savaş sırasında uyulması gereken kurallar nelerdir?” ve “Galibiyet sonrası nasıl bir siyaset takip edilmelidir?”. Bu soruların cevapları incelenirken uluslararası ilişkiler, siyaset felsefesi gibi alanların konuya ilişkin kavramları hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra ise İslam Siyaset Felsefesi düşünürlerinin eserlerinde etkili olmuş olan Grek filozoflarının görüşleri incelenmiştir. Son olarak, İslam düşünce tarihinde siyasetle ilgili eserleri öne çıkmış olan düşünürler tespit edilerek, düşünürlerin görüşleri günümüzde savaş felsefesi üzerine yapılan tartışmalar dikkate alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Yapılan çalışmada İslam düşünce tarihinde siyaset konusu üzerine yazılan eserlerin, günümüz siyaset felsefesi tartışmalarına katkı sağlamak açısından tekrar incelenmesi gerektiği görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Âdil savaş, savaş ahlâkı, erdem, barış.

ABSTRACT

Name and Surname : Seda ENSARİOĞLU
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi+ 196
Degree Date :
Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Title: The Concept of Just War in the Literature of Islamic Political Philosophy

War is one of the most effective phenomenons of the history. The reality of war is dealt with in the discipline of history in an objective approach. As to philosoph and international relations, many interpretations about war are examined. In this research, opinions expressed by the Muslim thinkers on the war are handled and commentaries on them are mentioned. Their opinions were discussed considering three stages of the war: attmepts which are preventive the war; the ways which make possible justice during the war; and make peace permanent after the war. By this way, three questions are asked: what are the causes which justify the war?; which rules must be obeyed?; and how should be the attituede of conquerer? Given mentioned questions, some related concepts of international relations and political philosophy are explained. Then the Greek philosophers' approaches are treated. Finally, some evaluations are made about the opionions of Muslim philosophers', considering the contemporary discussions on the war. It is striking that the classical works should be considered again on the purpose of solving some contemporary discussions in these fields.

Key words: Just war, the ethics of war, virtue, peace.

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihinde farklı ilim dallarında öne çıkan isimler arasında siyasete dair eserler kâleme alan pek çok düşünür vardır. Siyasetin gündemde olan bir alan olmasının nedenlerinden biri, müslümanların idareci olduğu ülkelerin fetihler sonucu sınırlarını hızlı bir şekilde genişletmeleridir. Bununla birlikte, belki de daha etkili bir neden, siyasetin farklı alanlarla, özellikle hukuk ve ahlâk disiplinleri ile karşılıklı ilişkisidir. İslam düşünce tarihinde, ahlâkla ilişkisi açısından mutasavvıflar ve filozoflar, hukukla ilişkisi açısından ise fakihler siyaset disiplininde kaynak olarak kullanılabilirler ya da bölümler telif etmiştir. Bu eserlerin değişmeyen konuları yöneten ve yönetilen sınıfın özellikleri ile yönetimde takip edilmesi gereken temel ilkelerdir.

Tarihin her döneminde varlığını devam ettiren ve yönetimlerin geleceğini şekillendiren savaşlar, siyasetin önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Siyaset anlayışının savaş yönetimi konusundaki ilkeleri nasıl şekillendirdiği, Batı dünyasında savaş felsefesi (*philosophy of war*) ve savaş etiği (*the ethics of war*) konulu pek çok çalışmada ele alınmıştır. Bu konular felsefe ve uluslararası ilişkiler disiplinlerindeki uzmanlar tarafından ele alındığı kadar, sosyoloji ve psikoloji uzmanları tarafından da ele alınmıştır. Türkiye’de ise savaş konusu üzerine az sayıda özgün çalışma bulunmaktadır.

Savaş konusunda, özellikle felsefe alanında, yapılacak araştırmalara katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmanın birinci bölümünde savaş konusuyla ilgili bazı kavramlar hakkında bilgi verilmiş, savaş felsefesindeki temel yaklaşımlar olan realizm, pasifizizm ve âdil savaş teorileri ele alınmıştır. İkinci bölümde İslam Siyaset Felsefesi eserlerinde kavram ve muhteva açısından etkili olmuş olan Grek filozoflarına değinilmiş ve ardından İslam filozoflarının savaşla ilişkili görüşleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise siyaset konusunda teorik ve pratik olanın bir araya geldiği siyasetnamelerden örneklerle İslam düşünce tarihinde savaş konusunun nasıl ele alındığı tetkik edilmiştir.

Tez çalışmasındaki desteklerinden dolayı başta danışman hocam Prof. Dr. Yaşar AYDINLI olmak üzere, Prof. Dr. Enver UYSAL ve Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER hocalarıma, her türlü desteği esirgemeyen aileme, BİDEB kapsamındaki desteğinden dolayı TÜBİTAK’a teşekkürlerimi arz ederim. Bu çalışmanın alan için bir katkı sağlamasını ve bu konu ile ilgilenenlere yararlı olmasını temenni ederim.

Seda Ensarioğlu

Ağustos 2015

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI	1
II. ARAŞTIRMA SORULARI	2
III. YÖNTEM.....	3
IV. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	5

BİRİNCİ BÖLÜM

SAVAŞ FELSEFESİ VE SAVAŞ TEORİLERİ

I. SAVAŞIN KAVRAMSAL MUHTEVASI.....	10
A. FELSEFE-SİYASET İLİŞKİSİ.....	10
B. SAVAŞ KAVRAMI	12
C. SAVAŞIN NEDENLERİ.....	15
D. SAVAŞ VE TERÖR.....	17
E. CİHAD-KUTSAL SAVAŞ FARKI.....	20
II. SAVAŞ TEORİLERİ.....	22
A. REALİZM	23

B. PASİFİZM	33
C. ÂDİL SAVAŞ TEORİSİ	36
1. Savaşa Başvurmada Adalet.....	37
2. Savaş Esnasında Adalet	44
3. Savaş Sonrası Adalet	45
4. Âdil Savaş Teorisinin Diğer Savaş Teorileri ile İlişkisi	46

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM SİYASET FELSEFESİ ESERLERİNDE SAVAŞ

I. İSLAM SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL İLKELERİ	51
II. PLATON	53
A. DEVLET’TE TOPLUM.....	53
B. SAVAŞ	54
C. SAVAŞÇILIK SANATI.....	59
III. ARİSTOTELES	61
A. DEVLET ANLAYIŞI.....	61
B. SAVAŞ	64
IV. FÂRÂBÎ.....	67
A. İNSAN TABİATI VE TOPLUMSALLIK	68
B. ERDEMLİ YÖNETİCİNİN VASFI OLARAK MÜCAHEDE.....	69
C. SAVAŞ HAKKINDA KULLANILAN KELİMELER.....	72
D. SAVAŞIN HAKLI GEREKÇELERİ	80
E. SAVAŞIN ADALETE UYGUN OLMAYAN NEDENLERİ	84
F. İNSANIN TABİÎ DURUMU: SAVAŞ MI BARIŞ MI?	86
V. YAHYÂ İBN ADÎ.....	89
A. EĞİTİM METODU OLARAK “ZOR KULLANMA”	89
B. HÜKÜMDARLIK ERDEMLERİ VE ERDEMLİ TOPLULUĞUN İNŞASI. 90	
VI. ÂMİRÎ.....	93
VII. İBN RÜŞD	97
A. AHLÂK MERKEZLİ SİYASET ANLAYIŞI.....	98
B. MUHAFIZLARIN YETİŞTİRİLMESİ.....	101

C. KORUYUCU SINIFIN BOZULMASI.....	103
D. BİDÂYETÜ’L-MÜCTEHİD’TE SAVAŞ BAHSİ.....	105
VIII. NASÎRUDDİN TÛSÎ	107
A. SAVAŞ ÖNCESİNDE ADALET	108
B. SAVAŞ YÖNETİMİNDE ADALET	110
C. SAVAŞ SONRASINDA ADALET	113
IX. İBN HALDUN	113
A. İNSANIN TABİATI VE TOPLUM.....	114
B. MÜCADELE TEMAYÜLÜNÜ FİİLİYATA GEÇİREN ETKENLER... ..	117
C. SAVAŞ SINIFLANDIRMASI	123
D. ORDU DÜZENİ AÇISINDAN HARP TÜRLERİ	124
E. GALİBİYETİN ŞARTLARI	126
F. BAŞARISIZLIĞI HAK EDENLER VE AKİBETLERİ	127
G. SAVAŞ SONRASI ADALET.....	127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETNÂME GELENEĞİNDE SAVAŞ

I. SİYASETNÂME TÜRÜ ESERLER VE SİYASET AHLÂKI.....	130
II. SEÂLİBÎ.....	132
A. HÜKÜMDARLIK AHLÂKI.....	133
B. BARIŞIN ÖNCELİĞİ	134
C. SAVAŞ GEREKÇELERİ.....	135
D. SAVAŞIN ÜÇ AŞAMASINDA ADALET.....	136
III. YÛSUF HAS HÂCİB.....	137
A. HÜKÜMDAR VE ADALET	137
B. KUMANDANIN ÖZELLİKLERİ VE SAVAŞ ESNASINDA ADALET.....	139
C. SAVAŞ SONRASI ADALET	141
IV. MÂVERDÎ.....	142
A. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET.....	142
B. SAVAŞ ESNASINDA ADALET.....	145
C. SAVAŞ SONRASI ADALET.....	149

V. NİZAMÜLMÜLK.....	150
A. NİZÂMÜLMÜLK'ÜN SİYÂSETNÂME ESERİNDE	
SAVAŞ VE BARIŞ.....	150
VI. TURTÛŞÎ.....	152
A. ADALET VE SİYASET İLİŞKİSİ	153
B. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET	154
C. SAVAŞ YÖNETİMİ	156
D. SAVAŞ SONRASI ADALET	159
VII. CELÂLEDDİN ŞEYZERÎ.....	160
VIII. BEDREDDİN İBN CEMÂ'A.....	163
A. SAVAŞ YÖNETİMİ	163
B. SAVAŞ SONRASI ADALET	165
IX. ŞEYHOĞLU MUSTAFA	166
X. KINALIZÂDE.....	168
A. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET.....	169
B. SAVAŞ YÖNETİMİNİN İLKELERİ VE SAVAŞ	
ESNASINDA ADALET	170
C. SAVAŞ SONRASI ADALET	174
XI. HASAN KÂFÎ EL-AKHÎSÂRÎ.....	175
A. TOPLUM SINIFLANDIRMASINDA KORUYUCU SINIF	176
B. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET	177
C. SAVAŞ ESNASINDA ADALET.....	178
SONUÇ	180
KAYNAKLAR	188
ÖZGEÇMİŞ	196

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
a.g.tz.	Adı Geçen Tez
a.y.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
karş.	Karşılaştırınız
m.	Miladî
md.	Madde
nu.	Numara
p.	Page
S.	Sayı
s.	Sayfa
ty.	Basım tarihi yok
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Her medeniyetin düşünce tarihinde felsefenin üç temel alanına yönelik bir birikim söz konusudur. Bu alanlar varlık, bilgi ve ahlâk konularını ihtiva eden ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojidir. Bu üç alan arasındaki bağ ve ahenk, o medeniyetin düşünce yapısının iç tutarlılığını yansıtmaya açısından ehemmiyet arz etmektedir. İslam düşünce tarihinde medeniyetler arası etkileşimin önemli bir ürünü olan İslam felsefesine ait literatür incelendiğinde genel olarak bu iç tutarlılığı görmek mümkündür. İslam felsefesinin bir alt dalı olan İslam siyaset felsefesi eserlerinde de İslam medeniyetinin varlık ve bilgi anlayışı üzerine bina edilen bir siyaset ahlâkı dikkat çekmektedir.

İslam Felsefesi'nde siyaset ve ahlâk disiplinleri amelî aklın kapsamında ele alınmaktadır. Bu iki disiplin arasındaki ilişki ilimler tasnifinde görülebileceği gibi, bu disiplinlere dair eserlerdeki muhteva ve temel kavramlar yoluyla da tespit edilebilir. Siyasetin ahlâkî eğitimin bir aracı olarak ele alınması, yönetimi elinde bulunduranların sahip olması gereken ahlâkî özellikler, yönetimin ödüllendirme ve cezalandırma kriterleri gibi muhtevalar; fazilet, adalet ve saadet gibi temel kavramlar siyasetin ahlâkî zeminine misal teşkil eder.

Siyasetin önemli konularından biri, bir medeniyetin maddi varlığının devamlılığı ile doğrudan ilişkili olması cihetiyle, savaş konusudur. Yine varlık-yokluk mücadelesi olması cihetiyle, bir medeniyetin ahlâkî kodlarının en belirgin hale geldiği hadise de savaş hadisesidir. Bu nedenle siyaset felsefesi literatüründe savaş konusunun hangi konularla ilişkili olarak, nasıl ele alındığını incelemek siyaset ahlâkına dair çıkarımlarda bulunmak adına önemlidir. “İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı” başlıklı bu çalışma savaş felsefesi ve savaş ahlâkı dahilindeki konuları âdil savaş kavramı çerçevesinde İslam siyaset literatüründe, ortak bir zemine sahip eserlerden örneklerle, takip etmeyi ve İslam siyaset felsefesi çalışmalarına mütevazı bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

İslam düşüncesinde savaş konusu daha çok fikhî ve kelâmî boyutları açısından ele alınmakla birlikte, konunun felsefî boyutları da bulunmaktadır. Savaş açmanın gayesi, savaş kararını, tatbikini ve savaş sonrası kararları şekillendiren yetilerin itidal durumu olan hikmet ve şecaat erdemleri ile bu yetilerin ifrat ve tefrit boyutlarının insana ait psikolojik yetiler açısından izahı ve yine bu yetilerin fiilî yansımaları, konunun amelî felsefe dahilinde değerlendirilebilir boyutlarıdır. Savaşın insanî yetilerden özellikle şecaat ve adalet erdemlerinin fiilî bir yansıması olması yanında siyâsetnâmelerde yer alan daire-i adalet mefhumunun önemli bir bileşeninin ordu olması, adalet ve savaş ilişkisinin mevcudiyetine ve ehemmiyetine delalet eder.

“Savaş felsefesi” ve “savaş ahlâkı” başlığı altında yapılan çalışmalar Batı’da kendine ait müstakil bir alan oluşturmuştur. Bu eserlerde yer yer İslam düşünce tarihinden isimlere yer verilse de, İslam düşüncesine hasredilmiş çalışmalar sınırlıdır. Tarihte geniş coğrafyalarda hakimiyet kurmuş olan ve yöneticilerinin ve halkının çoğunluğu müslüman olan, aynı zamanda önemli bir medeniyet ve kültür havzasını teşkil eden İslam medeniyetinin düşünce tarihinde bu konuların felsefî açıdan nasıl ele alındığının incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı başlığı altında yapılan bu çalışmada incelenen düşünürler ve zaman dilimi bu genel başlığı örneklendirecek şekilde sınırlandırıldı. Ele alınan filozoflar siyaset felsefesi alanında yapılan çalışmalarda öne çıkan ve savaş felsefesi alanında yapılan çalışmalarda incelenen farklı yüzyıllar ve coğrafyalardan düşünürler olmaları cihetiyle tercih edildi. Tarihsel olarak onuncu yüzyılla on altıncı yüzyıl arası esas alındı.

II. ARAŞTIRMA SORULARI

- Savaşın tanımı ve nedenleri hakkında farklı yaklaşımlar nelerdir?
- Savaşın ilişkilendirildiği terör ve kutsal savaş kavramları nasıl yorumlanabilir?
- Siyaset felsefesinin etikle kesiştiği kritik bir alan olan savaş konusunda temel teoriler nelerdir? Bu teorilerin savaş felsefesi isimlendirmesiyle siyaset felsefesinin bir alt dalı olarak düşünülmesi mümkün müdür?

- İslam filozoflarına etkileri cihetiyle, Grek düşüncesinin öncü filozofları Platon ve Aristoteles'in savaş felsefesi açısından değerlendirilebilecek görüşleri nelerdir?
- İslam düşüncesinde siyaset ve ahlâk felsefesinin müşterek kavramları hangileridir?
- İslam siyaset felsefesine göre siyaset ve güç özdeşleştirilebilir mi? Hükümdarın ve diğer yönetici sınıfın sahip olması gereken özellikler dikkate alındığında siyaset ve güç ilişkisi nasıl yorumlanabilir?
- Siyasette güç kullanım alanı olarak savaş hadisesi siyaset felsefesi eserlerinde ve siyâsetnâmelerde nasıl ele alınmıştır? Bu doğrultuda, bir savaş felsefesinden ve savaş ahlâkından bahsedilebilir mi?
- Düşünürlerin savaş hakkındaki yorumları ile buldukları görev ve zaman ve mekan arasında bir ilişki var mıdır?
- Siyaset felsefesinin temel kavramı olan adaletin savaş felsefesi ve savaş ahlâkındaki yansımaları nelerdir? Savaş öncesi, savaş esnası ve savaş sonrasında dair ilkelere adalet erdemi gözetilmiş midir?
- Savaş konusu örneğinde, siyasetin hizmetinde bir ahlâk ya da ahlâkın hizmetinde bir siyaset yargılarından birine ulaşmak mümkün müdür?

III. YÖNTEM

Tezin birinci bölümünde siyaset-felsefe ilişkisine dair genel bir değerlendirme, savaş kavramının tanımı, savaşla ilişkilendirilen terör ve kutsal savaş kavramlarından farkları, savaşın kökeni hakkındaki yaklaşımlar, bu yaklaşımların hukuktaki yansımaları olan tabii ve uluslararası hukukun savaş hakkındaki genel tutumları ele alındı. İkinci bölümde Batı siyaset felsefesi çalışmalarında savaş felsefesi ve savaş ahlâkı başlığı altında incelenen üç temel savaş teorisi ve bu teorilerin birbiriyle bağlantıları hakkında bilgi verildi. Realizm, pasifizm ve âdil savaş teorilerinin temel ilkeleri ve kavramları sonraki bölümlerde ele alınacak filozofların ve düşünürlerin savaş hakkındaki görüşlerinin sistemli bir şekilde incelenmesi açısından önemlidir.

Savaş ve savaş felsefesi hakkındaki değerlendirmelerden sonra üçüncü bölümde öncelikle siyasete dair eserlerinin etkisi filozofların kimi zaman şerh kimi zaman da

referanslarına konu olmalarıyla tebarüz eden Grek düşüncesinin öncü filozofları Platon ve Aristoteles'in savaş konusundaki görüşlerine yer verildi. Ardından Fârâbî'den başlayarak, Fârâbî'nin sisteminden etkilenen bazı İslam filozoflarının konu hakkındaki görüşlerine yer verildi. İslam siyaset felsefesinin kurucusu olması ve bu alandaki çalışmalarda en çok incelenen filozof olması nedeniyle Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerine diğer filozoflardan daha fazla yer verildi. Dördüncü bölümde ise İslam siyaset literatürünün önemli bir parçası olan, nazarî olanın amelî olana yansıdığı siyâsetnâme literatüründen farklı dönemlere ait örneklerde savaş ahlâkına dair ilkeler ele alındı. Sonuç başlığı altında, incelenen eserlerde müşterek hususlara işaret edilerek genel bir değerlendirme yapıldı ve konuyla ilgili ileride yapılabilecek çalışmalar ifade edildi.

Çalışma boyunca ele alınan İslam medeniyet tarihi düşünürlerinin yaşadığı dönem ve devletler şu şekildedir:

- **Fârâbî**, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (339/ 950)/ Sâ mânîler ve Hamdânîler
- **Yahyâ ibn Adî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyâ (ö. 364/ 975)/ Abbâsîler
- **Âmirî**, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/ 992)/ Sâ mânîler ve Büveyhîler
- **Seâlibî**, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/ 1038)/Me'muniler ve Gazneniler
- **Yûsuf Has Hâcib**, (11. Yüzyıl)/Karahanlılar
- **Mâverdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/ 1058)/Abbâsîler
- **Nizamülmülk**, Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî (ö. 485/ 1092)/Büyük Selçuklu Devleti
- **Turtûşî**, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihrî et-Turtûşî (ö. 520/ 1126)/Endülüs Emevîleri
- **Celâleddîn Şeyzerî**, Ebü'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh eş-Şeyzerî et-Taberî (ö. 589[?]/ 1193 [?]) /Eyyûbîler
- **İbn Rüşd**, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/ 1198) /Endülüs Emevîleri

- **Tûsî**, Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/ 1274)/Moğollar-Abbasîler
- **Bedreddîn İbn Cemâa**: Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa‘dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî (ö. 733/ 1333)/ Memlûkler
- **İbn Haldun**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/ 1406)/Endülüs Emevîleri
- **Şeyhoğlu Mustafa** (ö. 815/ M. 1414 [?])/Germiyanoğulları-Osmanlı Devleti
- **Kınalızâde Ali Efendi** (ö. 979/ 1572)/ Osmanlı Devleti
- **Hasan Kâfî el-Akhisârî** (ö. 1024/ 1615)/ Osmanlı Devleti

Eserler, sistem kazandırması açısından savaş felsefesi alanında yapılan çalışmalardaki üçlü tasniften istifade edilerek incelendi. Bu üçlü tasnif adaletin savaştaki yansımalarını *savaş öncesi*, *savaş esnası* ve *savaş sonrası adalet* olarak temelde üçe ayırmaktadır. Bu üç başlığın altındaki temel ilkeler alt başlıkları teşkil etmektedir.

IV. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Savaş felsefesine dair literatür değerlendirmesi, son yıllarda savaş felsefesi ve savaş etiği konusunda yapılan çalışmalardan İslam düşüncesine ciddi referanslarda bulunan eserleri tespit etmek ve bu çalışmanın literatürde hangi boyutu temsil edeceğini tayin etmek açısından gereklidir. Savaşın felsefî boyutunun bir disiplin haline gelişi yakın dönemde Batı’daki çalışmalar yoluyla gerçekleştiğinden, bu başlık altında ele alınacak eserler genellikle son yıllara ait İngilizce eserler olacaktır.

Savaş, barış ve siyaset sanatının pratik boyutu üzerine çalışan dinî etik profesörü James Turner Johnson ile siyâsî etik ve mukayaseli dinî etik konuları üzerine çalışan John Kelsay’ın editörlüğünde 1990 yılında yayımlanan *Cross, Crescent, and Sword* (Greenwood Press, Wesport 1990) isimli eser adalet ve savaş ilişkisinin Batı ve İslam düşüncesindeki yerine dair önemli bir eserdir. Eserde Müslüman yazarların da aralarında bulunduğu farklı yazarların savaşın sınırları, terörizm ve savaşçı-sivil ayrımı konularındaki görüşlerine yer verilmektedir. Siyaset bilimci Charles E. Butterworth’un “Al-Fârâbî’s Statecraft: War and

the Well-Ordered Regime” başlıklı bölümü, bir İslam filozofunun incelenmesi açısından yapacağımız çalışmayla doğrudan ilişkilidir.

James Turner Johnson’un konu hakkındaki başka bir temel eseri 1997 yılında yayımlanan *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (The Pennsylvania, State University Press, Pennsylvania, 1997) isimli kitaptır. Yazar bu eserinde iki kültür ve iki gelenek olarak Batı ve İslam düşüncesini merkeze almaktadır. Kitapta kutsal savaş konusunun temel alt başlıkları âdil savaş teorisinin savaşı üçlü bir yapı olarak ele almasıyla paralellik göstermektedir. Altı bölümden oluşan kitabın üç bölümünde, iki gelenek dahilinde, savaşın meşruiyeti, savaş yönetimi ve siyaset sanatı pratiği konularını incelenmektedir. İslam düşüncesinde savaş konusuyla ilgili daha çok fikhî kaidelere yer verilmekte, bunun dışında İslam filozoflarından Fârâbî’nin görüşleri nisbeten daha detaylı bir şekilde yorumlanmaktadır. Kitapta, İbn Haldun ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa dışında İslam düşünce tarihinden herhangi bir düşünürün eserine doğrudan referansta bulunulmamaktadır. Kitabın sonunda her iki geleneğin müşterek bir noktada buluşması için adım atması gerektiği neticesine varılmakta; İslam kültürünün, İslam dininin kaidelerini ve Müslümanların tarihsel tecrübesinin imkanlarını kavrayarak belirli dogmatik kavrayışlarla sınırlanmaktan uzaklaşması gerektiği ifade edilmektedir.

Siyaset bilimci Terry Nardin’in editörlüğünü yaptığı 1996 yılında yayımlanan *The Ethics of War and Peace* (Princeton University Press, New Jersey, 1996) isimli eser, savaş etiği konusunda temel eserlerden biridir. Kitapta Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî geleneklerde savaş ve barış düşüncesi, farklı yazarların bölümleriyle ele alınmaktadır. Kitabın ikinci bölümü olan “Expanding the Dialogue: Judaism and Islam” başlığı altında İslam’da savaş ve barış ve İslam ahlâkına göre savaş ve barış konularına dair iki alt başlık bulunmaktadır. Bu alt bölümlerden birincisinde Bassam Tibi İslam savaş etiğinin metinsel ve pre-modern olduğunu, bugün uluslararası ahlâkın milletlerin dinlerine değil, hakim devletler arası ilişkilere dayandığı gerçeğinden uzak olduğunu iddia etmektedir. İkinci alt bölümde ise Sohail H. Hashmi Batı düşüncesindeki âdil savaş teorisi ile İslam’daki cihad mefhumu arasında farklılıklardan ziyade çok sayıda benzerlikler taşıdığı görüşünü delillendirmektedir. Bu deliller arasında İbn Haldun ve İbn Rüşd’ün görüşlerine de değinmektedir. Bu iki alt bölüm dışında, Terry Nardin “Comparative Ethics” başlıklı son başlıkta, İslam kriter alındığında uluslararası ilişkilerin nasıl işlediğine dair yorumlarına yer vermektedir. Ona göre İslam savunmacı bir dinî topluluk olarak, uluslararası sistemi yabancı bir kurum olarak

görme eğilimindedir ve yabancı politikası ve savaş konularında, realizm ve tabiî hukukun inşa ettiği gibi bir etik geliştirememiştir.

Konu hakkında doktora düzeyinde son dönemde yapılan iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 2006 yılında Mohammad Jafar Mahallati'nin "Ethics of War in Muslim Cultures –A Critical and Comparative Perspective" (The Institute of Islamic Studies, McGill University, 2006) başlıklı doktora tezidir. Mahallati, Hz. Peygamber'in savaşları ve Kur'ân-ı Kerîm'de savaş ahlâkı konularını ele aldıktan sonra Şîî savaş etiği, kelâm, felsefe ve tasavvufta savaş etiği ve edebiyatta savaş etiği bölümleri dahilinde farklı disiplinlerde öne çıkan Müslüman düşünürlerin savaş etiği hakkındaki görüşlerini inceler. Ayrıca Büveyhîler, Hamdânîler ve Fâtımîlerden seçtiği örnekleri savaş etiği açısından inceleyerek yorumlar. Yazar çalışmanın sonunda, süreç içinde özellikle fakîhlerin ortaya koyduğu bazı kavramsallaştırmaların hukuk ve etiği birbirinden kopardığı; İslam düşünce geleneğinde, yeni bir savaş etiği teorisinin inşa edilmesi için başka geleneklere ihtiyaç duyulmayacak kadar çok İslam düşünürünün var olduğu neticesine ulaşır.

Özel olarak âdil savaş konusunda Türkiye'de son dönemde yapılan kapsayıcı bir çalışma, Feryal Kalkavan Taslaman'ın "Geçmişten Günümüze Haklı Savaş Kavramının Yorumu" (Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Üniversitesi, İstanbul, 2011) başlıklı doktora tezidir. Taslaman Batı düşüncesindeki haklı savaş düşüncesini hem klasik hem modern dönemdeki temsilcilerinden örneklerle ele alır ve konunun güncel bir boyutu olarak Birleşmiş Milletler'in savaş hukukunu haklı savaş teorisi açısından değerlendirir. Klasik dönemin bir parçası olarak "İslâmîyet ve Haklı Savaş" alt başlığında Fârâbî'nin ve İbn Haldun'un savaş sınıflandırmalarını kısaca zikrettikten sonra sünnî ve şîî savaş düşüncesini haklı savaş teorisini göz önünde bulundurarak genel hatlarıyla inceler ve İslam düşüncesinde farklı yorumlar ortaya çıkmakla birlikte, aslında müdafaa savaşı dışında hiçbir savaşın meşru olmadığı neticesine ulaşır.

Gerek yukarıda hakkında bilgi verilen eserlerin isimlerinde gerekse tez boyunca kullanılan başka kaynaklarda savaşın sıfatı olarak farklı kelimeler kullanılmaktadır. Kutsal savaş, haklı savaş ve âdil savaş terimleri savaşın felsefi boyutuyla ilgili çalışmalarda en sık karşılaşılan nitelendirmelerdir. Kutsal savaş nitelendirmesi savaşın daha ziyade inanç boyutuyla ilgilidir ve –eleştiriye açık kullanımlar olsa da- çoğu zaman haçlı seferleri veya cihad kelimeleri yerine kullanılmaktadır. Âdil savaş ve haklı savaş kullanımları ise İngilizce "just war" ibaresinin farklı tercümeleridir. Siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri

olan adalet (*justice*) kavramıyla ilişkisi açısından bu çalışma boyunca ibarenin “âdil savaş” tercümesi tercih edilecektir.

Muhtevası hakkında bilgi verilen bu eserlerde de görüldüğü gibi İslam düşünce tarihinde savaş konusunun incelendiği çalışmalarda kimi zaman bazı filozofların görüşlerine değinilse de ağırlıklı olarak fikhî tartışmalara yer verilmiştir. Savaş hukukunun bu boyutu üzerine yapılan çalışmalar büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bununla birlikte, savaş etiği üzerine son yıllarda yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, siyaset felsefesi eserlerinde ve siyasetnamelerde, siyasetin önemli bir parçası olan savaşın nasıl ele alındığının incelenmesi bir ihtiyaç olarak tebarüz etmektedir.





BİRİNCİ BÖLÜM

SAVAŞ FELSEFESİ VE SAVAŞ TEORİLERİ

I. SAVAŞIN KAVRAMSAL MUHTEVASI

A. FELSEFE-SİYASET İLİŞKİSİ

Siyaset-felsefe ilişkisi tarihsellik kavramı dolayımı ile ele alınabilir. Siyâsî eylem ve olaylar değişimle maluldür. Değişen, dolayısıyla tarihsel olduğu sarıh olan siyaseti değerlendirmeyi ve anlamlandırabilmeyi mümkün kılan meşruiyet zemini ise siyaset felsefesidir. Çünkü klasik anlamı ile felsefe hakikatin arayışı içerisinde. Bu anlamda, siyaset felsefesi, siyaseti, iyinin ışığında düşünmekle mümkün hale gelebilir.¹

Siyasetin iktidarla/güçle özdeşleştirilmesi ve siyâsî ahlâkın kimi uzmanlar tarafından reddedilmesi, ilmi ya da genel geçer bir yasa değildir, sadece tarihi-kültürel şartların bir neticesidir. Böyle bir yaklaşımla “ahlâk ve siyaset ilişkisindeki hiyerarşi ahlâkın aleyhine ters yüz edilir”². Siyasette genel geçer ilkelerin, kuşatıcı gayelerin olmaması değer temelini yitirilmesine, ahlâkın şahsileşmesine, çoğullaşmasına ve parçalanmasına neden olur. Başka bir deyişle, ahlâk, siyâsî aktüelin içinde sürekli tekrar belirlenen bir unsur haline gelir. Bu durumda belirleyici olan, yalnızca güç sahibinin yönelimleridir ve netice, tahakkümün detaya sirâyeti şeklinde tezahür eder.³

Klasik siyaset felsefesinin hedefi, erdemin, iyi ve âdil toplumun gereklerini tasarlamaktır. Başka bir deyişle, tabîî âlemdeki düzeni, ictimâî âlemde iradî olarak gerçekleştirmeyi hedefler. Nitekim İslam düşünce geleneğinde hükümet ve devletin siyâsî nizamı meselesi önce felsefeciler ve kelamcılar, sonra hukukçular tarafından tartışılmıştır.⁴ Ahlâk, siyâsî işleyiş sürecinde sürekli olarak tekrar belirlenen bir unsur değil, yerleşik bir özdür.

¹ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 55.

² Ahmet Okumuş, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı”, *Divan –Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi-*, S. 8, İstanbul, 2000, s. 112.

³ Okumuş, *a.g.m.*, s. 109-110, 116-122.

⁴ Cengiz Kallek, “Mâverdî’nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, *Divan –Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, S. 17, İstanbul 2004, s. 236.

Amelî boyutu olan çalışmalar temelde beş boyutludur: Tasvir (betimleme), açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirme. “Tasvir boyutu incelenen nesneyi görüldüğü şekliyle resmetmeye dayanırken, açıklama boyutunun temel hedefi, yaşanan sürecin ya da gözlemlenen olgunun görünen dinamiklerini sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde ortaya koymaktır.”⁵ Tasvir ve açıklama olgu hakkında tutarlı ve özgün bir kavram setinin oluşturulmasını mümkün kılar ve bu kavramsallaştırmayla ilmî değer kazanır. Bu iki aşamayı takip eden anlama, sebep-sonuç ilişkisini tahayyül gücüyle, yani zihindeki imgeler yoluyla soyutlama işlemine tabi tutmakla; anlamlandırma, özgün bir teorik çerçevenin sağladığı sezgi gücüyle, olgunun bütün içindeki yerini tespit etmekle tahakkuk eder. Son aşama olan yönlendirme ise önceki dört zihinsel süreci amelî boyuta aktarmayı mümkün kılan köprüdür. Yönlendirme, anlamlandırmaya dayanarak, tarihsel sürecin geleceğini etkileyecek sonuçlar çıkarabilmektir. “İlk dört boyut ne ölçüde mantıkî olarak tutarlı ve tarihî olarak geçerli bir zemine sahipse son boyut da o ölçüde kalıcı etkiler yapmıştır.”⁶

Ahlâkî bir hedefi olan, yönlendirmeyi amaçlayan teoriler normatif teorilerdir. Siyaset felsefesiyle ilişkili bu tür teoriler normatif siyaset teorisi olarak isimlendirilmektedir. Değer merkezli normatif siyaset teorisinin iki farklı doktrini vardır: Evrenselcilik (kozmpolitanizm) ve toplumculuk (komüniteryanyizm).⁷ Evrenselcilik hak ve yükümlülüklerin kaynağı ve öznesi olarak bireyi kabul etmektedir. Bu yaklaşım, insanların gelenekten bağımsız, küresel bir ahlâkî siyâsî düzen içinde yaşaması fikrine dayanır. Küresel sorunlar ancak ahlâkî ve siyâsî olarak çözümlenebileceği için kapsayıcı ahlâk ve küresel adalet kavramları dünya vatandaşlığının birincil gerekleridir.

Toplumculuk yaklaşımı ise hak ve yükümlülükleri analiz ederken–bireyi değil–devleti ve toplumu merkeze koymaktadır. Bu cihetle, ahlâkî ilkelerin kültürden kültüre değiştiğini, bu nedenle bireyin küresel değil, bir kültürün ürünü olan, toplumsal ahlâkî ilkelerden sorumlu olduğunu beyan eder. Bu temel ilkelerin bir neticesi olarak küreselciliği, kültürel emperyalizmin aracı olduğu iddiasıyla eleştirir.⁸ Bu eleştiriye göre, “hukukun ve

⁵ Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, 78. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 1.

⁶ Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 2.

⁷ Nezir Akyeşilmen, “Normatif Teori”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, Küre Yayınları, [ed.] Şaban Kardaş ve Ali Balcı, İstanbul 2014, s.195; Terry Nardin, “Introduction”, *The Ethics of War and Peace*, [ed.] Terry Nardin, Princeton University Press, Princeton, 1996, s. 4.

⁸ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York 2003, s. 90-93.

etiğın evrenselci söylemlerinin, sinsî bir meşruiyet adına kötüye kullanılabilir olması”⁹, makul evrenselciliğın ışıltılı yüzünün arkasında belirli çıkarların gizleniyor olması mümkündür.

Normatif teorinin içindeki bu iki doktrin, önemli farklılıklara rağmen, temelde ortak bir noktaya sahiptir. Her iki doktrin de ahlâk felsefesini güncel sorunlara uygulayarak, salt güvenlik kaygılarının yerine ahlâkî kaygıların vurgulandığı bir yaklaşım geliştirmiştir.¹⁰ Bu ortak nokta, normatif teoriyi diğer siyaset felsefelerinden ayırt eden niteliğın kaynağıdır. Temel düşünce, siyasetin, güvenlik kaygısının denetimine indirgenemeyeceğidir.

B. SAVAŞ KAVRAMI

Uluslararası ilişkiler iki temel ilişki biçimi üzerine kuruludur: Diplomasi ve savaş. Uluslararası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlar bu iyi yöntemden biri ile çözülmeye çalışılır. Nitekim uluslararası ilişkiler disiplinin doğmasına neden olan hadise bir ‘savaş’tır: Birinci Dünya Savaşı.¹¹ Savaş, uluslararası münasebetlerde siyasî, iktisadî ve askerî hedeflerdeki uyumsuzlukların (diplomatik girişimler, arabuluculuk ve tahkim başta olmak üzere) barışçıl yollarla veya (misilleme, abluka, ekonomik ambargo gibi) yaptırımlarla giderilememesi durumunda söz konusu olan en şiddetli ilişki biçimidir.¹²

Savaşlar uluslararası ilişkiler sisteminin oluşturduğu zeminde tezahür ederler; bu ilişkiler bütünü, savaş halini imkan dahilinde içerir.¹³ Barış olağan bir hal olmakla birlikte ne genel savaş hali ne de mutlak barış hali gerçeğe uygundur. “Savaş halinde barış adacıkları; barış halinde de savaş cepheleri olabilir”.¹⁴

Savaşın son çare olması ilkesinin bir yansıması olarak, “barış siyasetin zaferidir”.¹⁵ Barışın farklı şartlarda gerçekleştiği dikkate alındığında, barışın farklı türlerinden bahsetmek

⁹ [Haz.] Giovanna Borradori, *Terör Günlerinde Felsefe –Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar-*, [çev.] Emre Barca, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 65.

¹⁰ Akyeşilmen, *a.g.e.*, s. 195.

¹¹ Haldun Yalçınkaya, “Savaş”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, [ed.] Şaban Kardeş-Ali Balcı, İstanbul 2014, s. 272.

¹² Muzaffer Ercan Yılmaz, *Savaş ve Uluslararası Sistem*, Dora Yayınları, Bursa 2013, s. 1.

¹³ Cemil Oktay, *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 19.

¹⁴ Oktay, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁵ Oktay, *a.g.e.*, s. 73.

mümkün olur.¹⁶ Tek bir egemen gücün, gücüne dayanarak muhataplarına boyun eğdirdiği, dolayısıyla, barış koşullarının tek taraflı olarak belirlendiği barış, “dayatmacı barış”tır. Egemen gücün etkisiyle oluşturulan bu barış ortamı, gücün ortadan kalkmasıyla sona erecektir. Tarafların farklı düzeylerde de olsa, güç sahibi olduğu durumlarda güçler dengesi gözetilerek oluşturulan barış ortamında ise “müzakereci barış”tan söz edilebilir. Denge unsuru sadece siyâsî olmadığı, aynı zamanda toplumsal eğilimleri de kriter olarak ele aldığı durumlarda, barışın sürekliliği ihtimali yüksek olur. Üçüncü olarak, yeni savaşların nedeni olabilecek maddeleri içermeyen, ortak rızanın gözetildiği ittifaklara dayalı “kalıcı barış”¹⁷tır.

Savaşın farklı dönemlerde ve farklı disiplinlerde değişik tanımları yapılmıştır. Uluslararası hukukun temellerinin atılmasında önemli bir yere sahip olan Hugo Grotius (1645) savaşı “uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmeye çalışanların karşılıklı durumu”¹⁸ şeklinde tanımlamıştır. Realizmin öncü ismi olarak kabul edilen Carl von Clausewitz (ö. 1831) ise, “düşmanlarımıza isteklerimizi şiddet kullanarak zorla kabul ettirme eylemi”¹⁹ olarak tanımlar. Modern devletler hukuku doktrinine göre savaş “tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek amacıyla ve devletler hukukunca öngörölmüş kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silahlı mücadele” şeklinde tanımlanmaktadır.

Savaşın farklı tanımlarında göröldüğü gibi, savaşın tanımında bulunan, savaşın özünü oluşturan bazı unsurlar vardır. Şiddet, siyâsî hedef ve organize olmuş insan grupları, savaşın değişmeyen unsurları olarak sıralanabilir. Zira şiddet içermeyen bir sorun uyuşmazlık veya kriz olarak isimlendirilebilir; siyâsî hedefi olmayan ve böyle bir hedef için teşkilatlanmış insanların olmadığı bir çekişme de ancak silahlı çatışma olarak nitelendirilebilir. Savaşın teşkilatlı bir yapıyı gerektirmesi, savaştaki devlet veya siyâsî kimliği olan yapı unsurlarını vurgulamak açısından önemlidir.

Savaş, bir kurallar bütünü dahilinde ve ancak devletlerarası ilişkilerde gerçekleşebilecek bir olgudur. Bu açıklamayla ilgili iki hususa dikkat çekmek gerekir. Birincisi, meşru otorite olarak devletlerin, karar mercii olmadığı durumların savaş olarak

¹⁶ Oktay, *a.g.e.*, s. 75-100.

¹⁷ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, [çev.] Yavuz Abadan-Seha Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara 1960, s. 9, 24.

¹⁸ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, [çev.] Seha L. Meray, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 31-32.

¹⁹ Yalçinkaya, *a.g.m.*, s. 273.

nitelendirilmesi, kavramsal olarak hatalıdır.²⁰ İkincisi, savaşın imkan dahilinde olduğunu söylemek, onun gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu söylemekten farklıdır. İmkan ve gereklilik birbirinden ayırt edilmelidir.

Devlet kavramı iktidar ve şiddet unsurlarının her biriyle farklı şekilde ilişkilidir. İktidar devlet için özsel bir nitelik, şiddet ise ârızî bir niteliktir. Ârızî olan, meşruluk kazanmak için özsel olanın rehberliğine muhtaçtır.²¹ Şiddet ancak iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Devletin şiddet türü olarak savaşın, siyasetin bir uzantısı olmaktan çıkması ve –siyasetin, savaşı denetim altına alması yerine- savaşın, siyaseti denetim altına alması durumunda savaş meşruiyetini kaybeder ve şiddet merkezli bir mücadele halini alır. Başka bir deyişle, şiddet iktidar tarafından sınırlandırılmazsa iktidarın ortadan kalkmasına neden olur.²² Ahlâk-siyaset felsefesi ilişkisi açısından bakıldığında, bu denetim devriyle, kuvve-i gadabiyeye kuvve-i nâtıkaya hakim olur.

Parçalanmamış bir siyaset anlayışında hedeflenen, ameli yaşamın değerlerinin, nazarî yaşamın değerlerini gölgede bırakmamasıdır. Bu düşünce “evvelü’l-fikir, âhiru’l-amel” şeklinde bir kaideye dönüştürülebilir. Nazarî ve ameli olanın ilişkisinin başka bir yansıması yönetici-yönetilen ilişkisidir. Yönetim-ordu ilişkisinde, savaş hakkındaki meselelerde farklı mercilere danışılması zaruri olmasına rağmen, karar merciinin yönetici kademe olması adaletin tesisinin gereklerinden biridir. Zira “savaşın denetimini askere bırakmak, eylemi düşüncenin, tasarlamanın ve idrakin önünde koşmak anlamına gelir.”²³

²⁰ Mutlak savaş-Gerçek savaş ayrımı için Clausewitz, Savaş Üzerine. Burada bahsedilen savaş mutlak savaştır. “Mutlak savaş kavramıyla anlatılmak istenen savaşın doğasına ilişkin zihinsel bir tanımlama, bir model, bir çalışma [tahlil] çerçevesidir. Çok sonraları, Weber, bu türden tanımlamalara *ideal tip* sözcüğüyle ifadelendirilecektir. Mutlak savaş, savaşın ideal bir tanımıdır, görgülün bu ideali yansıtmaması zorunlu bir koşul olamaz.” “Gerçek savaş tarihsel bir üründür, yaşanmış bir gerçekliktir; mutlak savaş ise zihinsel bir ürün.” Oktay, *a.g.e.*, s. 21-22. Clausewitz’e ait görüş: “Savaş siyâsî ilişkilerin kümesinin bir parçasıdır. Siyasetin başka vasıtalarla devamıdır.”

²¹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 61-62.

²² Arendt, *a.g.e.*, s. 67-68.

²³ Oktay, *a.g.e.*, s. 41.

C. SAVAŞIN NEDENLERİ

7000 yıllık bilinen insanlık tarihinde her yüzyılın ortalama 87 yılı savaşla geçerken, sadece 13 yılı barış içerisinde geçmiştir.²⁴ İnsanlık tarihinde bu derece devamlılık gösteren bir vakanın nedenini tespit etmek ehemmiyet arz eder.

Savaşın temel nedeninin ne olduğu hakkında farklı yaklaşımlar vardır. Savaşın ortaya çıkışını insan tabiatıyla ilişkilendirenler olduğu gibi, siyasal düzenle ilişkilendirerek tamamen insan iradesine dayandıran yaklaşımlar vardır.

1. Biyolojik İddialar

Savaş hakkında en basit, ancak oldukça yaygın açıklamalar, savaşları “insan tabiatı”na bağlayan türden olanlardır. Bu yaklaşıma göre, insan doğuştan hırslı, saldırgan, güç peşinde koşan, güce karşı doyumsuz bir zafiyeti olan bir varlıktır. Savaşlar da insanın bu kötü tabiatından kaynaklanır. Saldırganlık içgüdüleri, sosyalleşme ile kısmen kontrol altına alınsa dahi, yok edilemez.²⁵ Ancak bu yaklaşım, insan tabiatını bütünüyle kötü özellikleri haiz olmakla vasıflandırması ve insan tabiatına ait tek bir yönün dünya tarihini yönlendirdiği sonucuna götürmesi açısından eleştiriye açıktır. Zira insan tabiatının kötü olduğu iddiasını çürüten pek çok görüş vardır ve bununla birlikte, bireyin davranışlarında içgüdü değil, ahlâk, gelenek, hukuk gibi sosyal kontrol mekanizmaları baskındır.

2. Psikolojik İddialar

Bu alanda literatüre önemli katkı sunanlardan biri, Kıbrıs Türk’ü asıllı Amerikalı psikiyatr Vamik D. Volkan’dır. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies* (Düşman ve Dostlara Sahip Olma İhtiyacı) adlı eserinde insan gelişimi ve savaş arasında ilişki kurmaktadır.

Bu yaklaşıma göre kişilik, sağlıklı bir gelişim süreci için dost ve düşman kavramına ihtiyaç duyar. Birey, düşman tasavvuru aracılığı ile istenmeyen yönlerini başkasına yansıtır ve bu şekilde, suçluluk hissini azaltmayı amaçlar. Savaşlar ise bu tasavvurun sonuçlarından biridir.

²⁴ Yılmaz, a.y.

²⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 7.

Volkan ayrıca “seçilmiş travmalar (chosen traumas)” ve “seçilmiş övünçler (chosen glores)” kavramlarıyla savaş hakkında ikinci bir açıklama yapmaktadır. Seçilmiş travmalar, bir grup ya da ulus tarihinde yaşanmış mağlubiyetleri; seçilmiş övünçler ise galibiyetleri temsil eder. Seçilmiş travmalarla kastedilen, mağlubiyetleri bizzat yaşamamış olan gelecek nesillerin, bu mağlubiyetlerin psikolojik ağırlığı sonucu intikam duygusuyla kendilerine çatışma hedefleri tayin etmeleridir. Sırpların on dördüncü yüzyılda Osmanlı Devleti’ne yenilmesine karşılık olarak yüzyıllar sonrasında etnik temizlik türü bir toplu şiddet politikası izlemesi buna misal getirilmektedir. Seçilmiş övünçler ise tarihte yaşanan başarıların kuşaktan kuşağa aktarılmasına, başarısızlık ve güç kaybı durumunda ise kontrolsüz şiddet kullanımına işaret eder. Nazi dönemi Almanya’ında Adolf Hitler’in, Almanların tarihsel olarak üstün ırk olduklarını Alman halkına inandırması ve yayılmacı siyasetini bu şekilde gerekçelendirmesi seçilmiş övünçler açıklamasına örnek olarak gösterilmektedir.²⁶

Çatışmanın kökeninin birey olduğunu savunan diğer bir yaklaşım “psikolojik tuzak” yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, çatışmaya bir kez dahil olan bir grup, çatışmadan zarar gördükçe savaşa hırsı artar; gördüğü maddi ve psikolojik zararı tazmin etmeyi hedeflerken gittikçe daha çok kaybeder. Böylece rasyonel davranışın yerini hırs ve duygusallık alır ve toptan kazanç arzusu, genellikle, toptan kayıp ile sonuçlanır.²⁷

3. Sosyolojik İddialar

Savaşın temel saikini bireyde arayan yaklaşımlar olduğu gibi, savaşı toplumsal zemininde açıklayan yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlardan biri nüfus ve çevresel baskılar yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, nüfus ve çevre dinamiklerine ilişkin radikal değişimler çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Nüfus artışı iki sonucu beraberinde getirir: Yayılmacı dış politika ve göç. Her iki sonuç da çıkar çatışmalarını doğurur. Çıkar çatışmaları radikal politikaların ortaya çıkmasına ve güç dengesinin bozulmasına sebep olur; sonuç, kaçınılmaz olarak, savaştır. On dokuzuncu yüzyıl Batı Emperyalizmi bu yaklaşıma örnek olarak gösterilmektedir. Batı Emperyalizminin barış önerisi, dışarıdan idare olmuş; dışarıdan idare engellendiği takdirde ise başvuru yöntem, savaş olmuştur.²⁸

²⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 11-16.

²⁷ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 16-18.

²⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 30-35.

Bu yaklaşımın hareket noktası insanın ihtiyaçlarıdır. Nüfus artışı ihtiyaçların artmasına neden olur; artan ihtiyacı karşılamak için yayılmacı politika takip edilir. Fakat yayılmacı politikanın ihtiyaç gerekçelendirmesi eleştiriye açıktır. Zira ihtiyaç ve zıddı olan mahrumiyet izafi durumlardır. İhtiyaç ve ihtiras arasındaki sınır, ihtiyaçların büyük oranda kültürel olarak öğrenilmesinden dolayı, müphemdir.²⁹

D. SAVAŞ VE TERÖR

Terör kelimesi, Latince “dehşet saçmak” manasına gelen *terrere* fiilinden gelmektedir.³⁰ Arapça’da terör karşılığı olarak kullanılabilecek kelimeler *hurâbe*, *bağy* ve *fesâd* kavramlarıdır. Bu kavramların tanımı, çeşitli açılardan terör kavramının bugünkü anlamıyla farklılık göstermekte, birebir örtüşmemektedir.

Terör eylemleri farklı gayelerle yapılmakta ve buna göre nitelenmektedir. Temel saiki intikam olan “misilleme terörizmi”, temel saiki açgözlülük olan “hırs temelli terörizm”, temel saiki korkuya sebebiyet vermektan kaynaklanan tatmin olan “psikolojik terörizm” ve temel saiki yönetimin bazı siyâsî yönlerini ele geçirmek ya da değiştirmek “siyâsî terörizm” bu nitelermelere misal olarak getirilebilir.³¹

Terör kavramı Batı siyaset diline 1789-1794 Fransız devrimi sırasında, devrimcilerin iç düşmanlara karşı yürüttükleri eylem ve yeni hükümetin yaptığı baskı ve doğrudan yürüttüğü infazlara işaret eden bir terim olarak girmiştir.³² Bu dönemde kavrama, olumlu bir anlam yüklenmiş, toplumun huzurunu bozanları cezalandırma yöntemi ve “etkin bir mücadele stratejisi”³³ olarak görülmüştür.

Terörist kavramı ise ilk defa Filistin’de İngiliz sömürge yönetimine sabotaj eylemlerinde bulunan Yahudi örgütleri için kullanılmıştır.³⁴ Terörizm kavramının pek çok

²⁹ Göreceli mahrumiyet din yoluyla kontrol altına alınabilir; dolayısıyla mahrumiyet doğrudan savaş sebebi olarak değil, sadece savaşın saikleri arasında herhangi bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 41-42.

³⁰ Ahmet Özel, *İslam ve Terör*, 2. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 23.

³¹ Jason R. Gatliff, *Terrorism and Just War Tradition: Issues of Compatibility*, Bowling Green Statet University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ohio 2006, s. 57-58.

³² Talip Küçükcan, “Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı”, *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, [der.] Mustafa Aydın vd., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 101.

³³ Yıldırım Torun-M. Hanifi Macit, “Terörizm”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Orion Kitabevi, Ankara 2014, s. 405.

³⁴ Özel, *a.g.e.*, s. 15.

tanımı yapılmıştır. Kavramın birden çok tanımının olmasının iki nedeni vardır: Kavramın iki yüzyıldan fazla sürede geçirdiği anlam değişikliği ve kavramın farklı türlerinin olması. Tanımlardaki farklılığa rağmen, tanımlardaki ortak unsurlar, kavramın özü hakkında fikir vermektedir. Terörizmin tanımlarındaki iki ortak unsur politik amaçlar için *şiddet kullanımı* ve kamusal alanda *korku oluşturma* düşüncesidir.

Terörist eylemler, genellikle, bu grupların kendilerini ifade ettikleri gayelerle değil, kullandıkları araçlarla tanımlanır. Bu nedenle, hedefledikleri şeyleri destekleyen başka kurumların ya da insanların bu destekleri, terör eylemlerinde yapılanlar karşısındaki eleştirel duruşlarını değiştirmez.³⁵

Terörizmin tasviri bir tanımı hedefinin ve kullanılan şiddetin özellikleri ile ilgili altı unsur³⁶ dikkate alınarak yapılabilir:

1. Terörizm şiddet kullanımını ya da şiddet tehdidini ihtiva eder.
2. Niyet, nihai hedef olarak, korku atmosferi oluşturmaktır.
3. Yakın hedef, sivillerdir.
4. Şiddet, siyâsî saiklere dayanır.
5. Şiddet, rastgele uygulanır.
6. Şiddet kullanımı meşru ya da yasal değildir.

Özetle, terörizm yönetimdeki kişileri teröristlerin siyâsî hedeflerini gerçekleştirmeye zorlamak için geniş bir halk kitlesine korku aşılama amacıyla geleneksel olmayan hedeflere rastgele güç kullanımı olarak tanımlanabilir.³⁷ “Siyâsî terör ile sıradan suçlar arasındaki fark, eski teröristlerin iktidara geldiği ve ülkelerinin saygın temsilcilerine dönüştükleri rejim değişikliklerinde ortaya çıkar.”³⁸

Tanımlarında görüldüğü gibi, terörist bir eylemin özünde, fiziksel zararın ötesinde psikolojik etki oluşturma niyeti vardır. Bir derece şiddet kullanılarak, muhtemel şiddet kullanımı konusunda korku inşa etmek amaçlanmaktadır. Başka bir deyişle, terör eylemindeki fiziksel saldırı aynı zamanda psikolojik bir saldırıdır.

³⁵ Michael Walzer, “Terrorism and Just War”, *Philosophia*, c. 34, S. 1, (2006), s. 6.

³⁶ Jason R. Gattliff, *Terrorism and Just War Tradition*, Bowling Green State University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ohio 2006, s. 64.

³⁷ Gattliff, *a.g.e.*, s. 72.

³⁸ Borradori, *a.g.e.*, s. 56; ayrıca bkz. Arendt, *a.g.e.*, s. 66.

Terörizm hakkında pek çok tartışmalı akademik tanımlar kabaca iki gruba ayrılabilir. Yaygın görüş, terörizmin, acımasız ve zemmedilen bir eylem olarak işaret edilen yönünü vurgulama temayülü göstermektedir.³⁹ Buna karşılık ikinci grup, terörizmin devlet eliyle gerçekleştirilen pek çok şiddet türünden daha kötü olmadığını iddia ederek, terörizm ile başka şiddet eylemleri arasındaki ayrımı belirsiz hale getirmektedir.⁴⁰

Terörizm faileri açısından temel olarak üç türe ayrılabilir: Devlet terörizmi, devrimci terörizm ve bağımsız terörizm.⁴¹

Devlet terörizmi, farklı gayelerle farklı uygulamalarda bulunabilir. Bunlardan bazıları şunlardır:

“Rejim terörizmi” iktidarını muhafaza etmek için kendi halkına karşı eylemde bulunmak manasına gelir.

“Devlet finanslı terörizm” başka devletlerin yöneticilerini devirmeyi ya da rejim değişikliğine zorlamayı hedefleyen terör türüdür.

“Devrimci terörizm”, bir rejimi yıkıp yeni bir rejim tesis etmeyi amaçlar.

“Girişimci terörizm”, var olan herhangi bir ulus devletten ayrı hareket etmeyi, yabancı mevcudiyetini ortadan kaldırmak gibi siyâsî gayelerle suç niteliği taşıyan eylemlerde bulunmayı ifade eder.

Terörün bütün türlerini kapsayacak şekilde bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, adaletin gözetildiği bir savaş ile terör arasında iki temel fark vardır. Birincisi, terör eylemlerinde sivil ölümünün doğrudan ve kasıtlı hedef olması, savaşta ise sivil ölümlerinin savaşın hedeflenmeyen olumsuz neticesi olmasıdır. Askeri hedeflere şiddet yönlendirmekten ısrarla uzak durmak, terörizmi geleneksel devrimden de ayırır.⁴² Terör eylemlerinde savaşçı-sivil ayrımı yapılmadığı gibi, aslında bu eylemlerde asker dahi meşru bir hedef değildir. Zira meşru olarak ilan edilmiş bir savaşın olmadığı bir ortamda, asker de sivil konumundadır; şiddetin meşru hedefi olarak addedilemez.

³⁹ Terörü sadece devlet dışı failerle açıklayan böyle bir yaklaşıma göre, terör az ve kısıtlı bir gücün etkin otoriteyi bastırma ve kendi amaçlarını gerçekleştirme yönündeki sistemli şiddet kullanımüdür.

⁴⁰ Tamar Meisels, “Terrorism”, *Encyclopedia of Political Theory*, [ed.] Mark Bevir, Sage Publications, California 2010, s. 1353.

⁴¹ Seam Anderson-Stephen Sloan, *Historical Dictionary of Terrorism*, 3. Baskı, Scarecrow Press, Lanham 2009, s. xxii.

⁴² Gatliff, *a.g.e.*, s. 62.

Savaşta oluşan maddi kayıp halktan tanzim edilir. Savaş esnasında ortaya çıkan tahribatın sonucu olan maddi zarar, kaybeden devletten tanzim edilir; devlet ise bunu vergi yoluyla halktan temin eder. Bununla birlikte, savaş esnasında ihlal edilen manevi hakların sorumluluğu halkın değil bireylerin omuzlarındadır; ceza gerektiren bir uygulama varsa, topluca halka değil sorumlu olan bireye ceza verilir. Terörist saldırılarda ise hedef daima halktır, hak ihlalinin sorumlusu aranmaz, (sözde) suçun cezası, genele (hatta rastgele) verilir.⁴³

Terörizmin savaş ahlâkına aykırı olduğunun iddia edilmesinin gerekçelerinden bir başkası ise, haklı bir savaşta, savaş ilan edebilecek tek meşru otoritenin devlet olmasıdır. Siyâsî hedefleri gerçekleştirmek üzere şiddet kullanabilecek tek birim, hükümettir.⁴⁴

Terör ve savaş farkını ortaya koyan başka bir kavram “terörizmle savaş” kavramıdır. Habermas’ın ifade ettiği üzere “Terörizmle savaş” ifadesi, normatif ve pragmatik açıdan büyük bir hatadır. Zira bu ifade, suçluları savaşta düşmanlar konumuna yükseltiyor.⁴⁵ Aslında terörizmle savaş terörizmin siyâsî taleplerini karşılıyor. Derrida’nın ifadesiyle de, “terörle savaş” ifadesi retorik bir suistimaldir.⁴⁶ Savaşta dahi muhatap yine meşru bir otorite olmalıdır. Terörist bir grubu ortadan kaldırmaya yönelik çaba, şiddetle mücadeledir, savaş kapsamına dahi alınmamalıdır.

E. CİHAD-KUTSAL SAVAŞ FARKI

“İslâmî dünyanın farklı kesimlerindeki cihad kültürünün Batı’daki izdüşümü bir Ortaçağ kavramı olan ‘âdil savaş’ın yeniden hayata dönmesi olmuştur. İkisi de kıyametsel düşünceden beslenir ve böyle düşünceler ne kadar çok eyleme geçirilirse, dünya ilişkilerinin kıyametsel açıklamaları da o kadar mantıklı gelmeye başlar.”⁴⁷ Booth’un bu ifadesinden, savaş fiilinin asıl failinin ‘cihad kültürü’nün mensupları olan İslam dünyası olduğu, Batı’daki âdil savaş düşüncesinin ise bunun bir neticesi olduğu görüşü anlaşılmaktadır. Batı düşüncesine ait âdil savaş teorisinin, İslam düşüncesindeki cihad mefhumunun etkisiyle

⁴³ Walzer, *a.g.m.*, s. 5.

⁴⁴ Gattliff, *a.g.e.*, s. 63-64.

⁴⁵ Borradori, *a.g.e.*, s. 56.

⁴⁶ Borradori, *a.g.e.*, s. 129.

⁴⁷ Ken Booth, *Dünya Güvenliği Kuramı*, [çev.] Çağdaş Üngör, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 375.

ortaya çıktığı görüşü, gerek tarihçiler gerekse uluslararası ilişkiler uzmanları tarafından savunulan görüşlerden biridir.

Cihadın savaş olgusunun yaygınlaşmasından ve farklı kültürlerde çeşitli alanlarda sistemli bilgi konusu haline dönüşmesinden sorumlu olduğu görüşünün bir ileri aşaması cihadın terörizmle eş anlamlı olarak görülmesi ya da cihadın terörizmin bir alt dalı olarak kabul edilmesidir. Özellikle 9/11 hadisesinin ardından terörizm ve cihad kavramlarını denk tutan pek çok Batılı akademik çalışma yapıldı. Bu popüler anlayış kavramın özü itibariyle, (ahlâk felsefesindeki kavramsal muhtevasıyla) kötü ve erdeme aykırı olduğu izlenimi oluşturdu.

Savaş olgusu siyaset bilimi ve siyaset felsefesi teorilerinde bütün teorinin yönünü belirginleştirecek bir konudur. İslam düşünce geleneğinin bu olgu hakkında geliştirmiş olduğu felsefî, hukuki ve siyâsî birikim güncel tartışmaların yüzeyselliğini göstermektedir. Bir topluluğun mensup olduğu medeniyetin ahlâkî kodlarının en belirgin hale geldiği savaş hali hakkındaki bu birikime bakıldığında, ahlâkî, hukukî ve siyâsî özelliklerin birbiriyle uyumu dikkat çekmektedir. Vahdet, hilâfet, mîsâk, ahid, akid, velâyet, emânet gibi Kur'ânî mefhumlardan oluşan kavramsal yapının şekillendirdiği ontolojik-politik semantik alan ve onun muhayyel sonuçları bir sosyo-politik sistemin varlığının meşrûiyetinin temel unsurlarını üretmektedir.⁴⁸

Cihad ve kutsal savaş arasında temel fark, bu iki hareketin amacıyla ilgilidir. Cihadda zaferin sonucunda yapılacak şey, yeni bir siyâsî düzen kurmaktır; kutsal savaşlarda ise topluca din değiştirmeye zorlamaktır. Cihad, din değiştirmeye zorlama mücadelesi değildir. Haçlı savaşları (the Crusades) ise, tarihteki uygulamalara bakıldığında, tek dinli bir dünya gayesi gütmüştür.

Genel olarak İslam düşünce geleneğinde savaş olgusu, özel olarak ise cihad kavramı, sadece adalete uygun özellikleri haiz bir savaş olmasıyla değil, aynı zamanda evrensel beşeri bir perspektif ve taşıdığı felsefî ahlâkî prensipler açısından nazarı dikkate alınması gereken bir konudur.⁴⁹ Dünya görüşü itibariyle kuşatıcı olan toplumlar, sabit bir merkez vatan tanımlarını sürekli değiştirerek farklı coğrafyalarda yaşayan toplumlarla kaynaşma yolunu

⁴⁸ Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri", *Divan –Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, S. 17, İstanbul 2004, s. 219.

⁴⁹ M. Moniruzzaman, "Jihad and Terrorism", *Journal of Religion & Society*, c. 10, (2008), s. 1-13.

tercih ederler. Başka bir deyişle, yerleşik topluluklarla aynı coğrafyayı paylaşarak jeokültürel bir bütünleşme yoluyla bir siyâsî otorite oluştururlar. Bu dünya görüşünün mekan boyutlu neticesi ise, birçok farklı kavim ve kültürün asırlar boyu bir potada kaynaştığı kuşatıcı bir “köprü coğrafya” inşasıdır.⁵⁰ Müslümanların yönetimindeki devletlerin tarih boyunca geniş coğrafyalara hakim olması kuşatıcı bir ahlâk inşasında, İslam düşünce geleneğinin zengin bir kaynak olduğunun fiilî delilidir.

II. SAVAŞ TEORİLERİ

Teoriler, bizi dünyayı anlamak için –teoriye göre- neyin gerekli ve önemli olduğuna yönlendiren kılavuzlar, mercekler ve süzgeçlerdir. Sosyal bilimlerle ilgili her alandaki birçok teoride olduğu gibi, uluslararası siyasetle ilgili teorilere bakıldığında da, bazı teorilerin realiteyle oldukça uyumsuz olduğu görülür; teorideki bazı varsayımların aşırı yorumlamalar olduğu dikkat çeker. Bu aşırı yorumlamanın teoriyi ortaya koyanın, görüşlerini daha belirgin bir şekilde ifade etmek için kullandığı bilinçli bir tercihi olabileceği akılda tutulmalıdır. Zira, teorileştirmeler ve sınıflandırmalar anlamayı kolaylaştırırlar, tam resmi vermezler.

Teori, ustaca bir soyutlamadır. Dikkatimizi, ‘kafa karıştırıcı ayrıntılar’dan ‘önemli olana’ yöneltir. Tıpkı bir karikatüristin dikkat çekmek istediği hususları kasıtlı bir şekilde kimi zaman abartması ve kimi zaman da çarpıtması gibi. Bu nedenle bir teorinin ön kabulleri hakkında değerlendirme yaparken, ön kabullerin gerçeğe uygunluğu kadar, teorinin konusuna getirdiği açıklık, konuyu tasvir gücü ve doğru kanaate yönlendirme etkisi de dikkate alınmalıdır.⁵¹

Uluslararası siyaset disiplinde askerî güç kullanımı ile ilgili temelde üç gelenek vardır: Realizm, pasifizm ve âdil savaş. Askerî güç kullanımı hakkında haklı veya haksız kullanım hükmünün verilmesini öngören ve bu konuda kendi ilkelerine başvuru düşünme tarzı, âdil savaş geleneği olarak isimlendirilir. Pasifizm ve realizm gelenekleri ise âdil ve âdil olmayan savaş ayrımını dikkate değer bulmaz.

⁵⁰ Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 560-561.

⁵¹ Jack Donnelly, “Realizm”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, [ed.] Scott Burchill vd., [çev.] Muhammed Ali Ağcan ve Ali Aslan Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 54.

A. REALİZM

Siyasal realizm, reelpolitik veya ‘güç siyaseti’, kökünü çok eskilerde bulabileceğimiz ve tarih boyunca yaygın bir kabul gören uluslararası ilişkiler teorisi⁵². Aynı şekilde, savaş teorilerinden de üzerinde en çok tartışılan gelenek realist gelenektir.

Uluslararası ilişkiler teorilerinin başlangıcı ve realizmin temel muhteva ve meseleleri Atinalı General Thucydides’e (M. Ö. 455-400) dayandırılır.⁵³ Thucydides’in *Peloponezya Savaşı Tarihi* isimli eseri de uluslararası politikanın nasıl işlediği hususunda genel değerlendirmelerin yapıldığı ilk eser olarak kabul edilir. Bu eser, milattan önce 431 yılında Atina ve Sparta arasında geçen savaş hakkında verdiği tarihsel bilgilerden ziyade bu olayların nedenleri ve gelişim süreci hakkında getirdiği açıklamalardan dolayı dikkat çekmiştir. Çağdaş realizm ise, büyük oranda Amerika kökenlidir. Amerika, realist teorisyenlerin anayurdu sayılabilir.

Realizm tanımları ayrıntılarda farklılık gösterse de bazı temel ortak realist ön düşünce ve ön kabuller vardır: 1-İnsan bencilliğinin siyaset üzerinde kısıtlayıcı bir etki oluşturacağı inancı (insan tabiatı hakkında pesimist görüş) 2- Uluslararası ilişkilerin kaçınılmaz olarak çelişkili olduğu ve uluslararası ihtilafların savaşla çözülebileceği kanaati, 3-Milli güvenlik ve devlet bekası değerlerine yüksek takdir, 4-Uluslararası siyasette ilerlemenin olabileceği hakkında temel bir septisizm. Bu düşünceler ve varsayımlar hem geçmiş hem de şimdiki uluslararası teorisyenlerin düşüncelerini yönlendirir.⁵⁴

Realist düşüncenin ilk özelliği olan insanın tabiatı hakkındaki pesimist yaklaşıma göre, insanın arzuları geniş bir alana yayılmıştır ve olağanüstü değişkenlik gösterir.⁵⁵ Bütün insanlar bir diğeriyle yarış içinde kendi iyi oluşuyla ilgilenirler. İnsanın tabiatı evrenseldir: Başkalarına üstünlük sağlamak ve başkalarının egemenliğinden kaçınmak.⁵⁶ “Güç istenci” temel güdüdür. “Bu gücü elde etme, muhafaza etme ve ispat etme siyaset faaliyetinin

⁵² Donnelly, *a.g.e.*, s. 49.

⁵³ Yale H. Ferguson ve Richard W.Mansbach, *A World of Politics: Essays on Global Politics*, Routledge, New York 2008, s. 38; Realizmin önemli isimlerinden Morgenthau da bu görüştedir. Bkz. Jack Donnelly, “Realism ad the Academic Study of International Relations”, *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions*, James Farr vd., Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 175

⁵⁴ Donnelly, *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁵ Donnelly, *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁶ Machiavelli’nin tespit ettiği gibi, siyasette biz, ‘insanların tümü kötüyümüş ve uygun durumlarda içlerindeki kötülüğü her zaman dışa vuracaklarmış’ gibi davranmalıyız. Donnelly, *a.g.e.*, s. 50.

teknini belirler.”⁵⁷ “Medeniyet ve barbarlık arasındaki fark, farklı koşullar altında işlediği zaman özünde aynı olan insan doğasının açığa çıkmasıdır.”⁵⁸ Nitekim Thomas Hobbes’un (ö. 1679) ilk baskısı 1651’de yapılan *Leviathan* adlı yapıtının on üçüncü bölümü, toplumsal-öncesi doğa durumunda siyaseti ele alır. Hobbes bu bölümde insan doğası ve uluslararası anarşiye eşit vurgu yapar. Bencillik, genellikle, devletlerin kendi sınırları içinde hiyerarşik siyasal yönetim tarafından önemli ölçüde dizginlenir.

Klasik realistlere göre, herkesin herkese karşı yürüttüğü sonsuz savaşa kibir, karşı konulmaz arzu ve şeref arayışı sebep olur. Dolayısıyla, çatışma ve savaş kökenlerini insan doğasında bulur. Uluslararası ilişkiler alanında realizmin önemli isimlerinden biri olan Amerikalı akademisyen Hans Morgenthau (ö. 1980)’ya göre “sosyal dünya, insan doğasının kolektif düzleme yansımından başka bir şey değildir.”⁵⁹ Savaşta bizâtihtâ yaşamın kendisi tehlike altındadır, insan doğası özüne döner, çıkarlar ile gerekliliklerin egemenliği başlar. Dolayısıyla, saldırgan tutum, aslında baskı altında ortaya çıkmış olan insanlıktır. İnsanlar kendilerini ve toplumlarını kurtarmak için ne gerekirse yaparlar, savaşta ahlâk ve hukuka yer yoktur. Savaş zamanı, hukuk susar.⁶⁰

Realizmin ikinci özelliği, savaşı toplumsal sorunları çözümlenmenin yöntemleri arasında savaşı öncelimesidir. Hobbes, insanların doğa durumu hakkında üç basit varsayımda bulunur: (1) İnsanlar eşittir.⁶¹ (2) İnsanların birbirleriyle etkileşime girmeleri, bir anarşi ortamında gerçekleşir. (3) İnsanlar rekabet, güvensizlik ve gurur tarafından harekete geçirilir. Bu üç koşulun birleşmesi, herkesin herkesle karşı karşıya geldiği bir savaşa yol açar.⁶²

Hobbes’a göre insan doğası değiştirilemezdir. Rekabet, güvensizlik ve gururun yaygın nitelikler olması bunun göstergesidir. Morgenthau’ya göre insanlar tabiatı gereği siyasî canlılardır: Güç peşinde olmak ve gücün meyvelerinden faydalanmak için dünyaya gelmiştir. Morgenthau bunu, insanî güç arzusu anlamında, *animus dominandi* ibaresi ile

⁵⁷ Robert Jackson; Georg Sorensen, *Introduction to International Relations*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 68.

⁵⁸ Donnelly, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁹ Donnelly, *a.g.e.*, s. 51.

⁶⁰ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, [çev.] Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010, s. 23.

⁶¹ Bu eşitlik, amaçlara ulaşma umudunun eşitliğine neden olur: “Ben senin kadar iyiyim ve bu yüzden ben de (en az) senin sahip olduğun kadar sahip olmalıyım”. Donnelly, *a.g.e.*, s. 53.

⁶² Donnelly, *a.g.e.*, s. 52.

ifade eder. *Animus dominandi* kabulüne bağlı olarak, emniyetin sağlanacağı ve ondan istifade edilecek nihai siyâsî alan, bağımsız devlettir. Devletin ötesinde emniyet imkansızdır.⁶³

Animus dominandi kabulü, her bir insanın ötekilerle çatışma halinde olduğu kabulünü beraberinde getirir. Nihai gaye olan gücü elde etme, koruma ve ispatlama şekilleri, siyâsî etkinliğin yöntemini tayin eder. Morgenthau, Hobbes'ta olduğu gibi, yabancıların müdahale ve kontrolünden bağımsız bir siyâsî alan arzulayan insan gruplarından oluşan devletler sisteminin, uluslararası çatışma ortamının zeminini hazırladığını savunur. Bununla birlikte, genel olarak neoklasik realizmde çatışmanın kökenleri bireysel insanda aranmaz. Çatışmanın nedeni bireysel insanın doğasının günahkarlığı ya da insanın açgözlülüğünde değil, kolektif insanın açgözlülüğünde, siyasal düzenin içinde aranmalıdır.⁶⁴

Düşmanlık rekabet, güvensizlik ve şan ve şeref tutkusuyula daha da artar. Rekabet insanı kazanç için istilaya ve saldırganlığa yöneltir; güvensizlik emniyet arayışına, şan ve şeref tutkusu ise şöhret arayışına iter. Düşmanlığı harekete geçiren bu üç unsur birbirinden bağımsız olarak farklı tür savaflara neden olabilir. Mesela, güvensizlik durumu korkuya, korku ise savunma savaşına neden olur. Bir kimsenin kendisini güvence altına alabilmesinin öngörülebilir daha makul bir yolu yoktur.

Bu etkenler yanında, merkezî yönetimin yokluğu da durumu daha kırılgan bir hâle getirir. Huşu ile bağlandıkları genel bir gücün kontrolü altında olmadıkları zamanlarda insanlar, savaş halinde yaşarlar; bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştır. Kavga sürekli olmasa da, herhangi bir anlaşmazlık, kolayca şiddete evrilebilir.⁶⁵ “Kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz.”⁶⁶

Hobbes, çatışmaya yol açan nedenlerden bahsetmekle birlikte, güç eşitsizlikleri gibi, insanları barışa yönelten şartlarda çatışmaların yoğunluğunda azalmaya neden olan etkenlerin var olabileceğinden de bahseder. Zira yukarıda bahsi geçen kırılganlığın nedeni merkezî yönetimin yokluğu, dolayısıyla, özneler-arası eşitliktir.⁶⁷

⁶³ Jackson; Sorensen, *a.g.e.*, s. 76.

⁶⁴ Kenneth N. Waltz, *İnsan, Devlet ve Savaş*, [çev.] Enver Bozkurt, Selim Kanat, ve Serhat Yalçiner, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2009, s. 33

⁶⁵ Donnelly, *a.g.e.*, s. 53.

⁶⁶ Arendt, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁷ Donnelly, *a.g.e.*, s. 53-54.

Realizmin üçüncü bir vechesi ise devlet akli olarak tabir edilen bir etkeni kabul etmesidir. Devlet akli etkenini kabul eden bakış açısına göre, savaş ulusal siyasetin bir aracıdır ve güven kaynaklarından biridir. Başka bir deyişle, savaş ve siyaset aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Savaş kararı ahlâka değil, sağduyuya dayanmalıdır. Sağduyu şiddetin hem gerekli hem de orantılı olmasını emreder. Sağduyu ölçütlerini karşıladıkça, hiçbir şiddet türü kesin olarak yasaklanamaz.⁶⁸ Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde akla uygundur, rasyoneldir.⁶⁹ Bu ön-kabuller nedeniyle, realizmi militarizmden kesin çizgilerle ayırmak zorlaşmaktadır.

Doğa durumundan medenî insan durumuna doğru bir kaçış vâkîdir. Bir manada insanlar komşuları tarafından zarar görme korkusu ile medenileşirler. Böylece devletin koruması altında barış ve düzenle nitelenebilecek medeni hal gerçekleşir ve sürekli korku hali, güven ve barış haline dönüşür. Bununla birlikte, insanın doğal hali[nin savaş oluşu] hakkındaki probleme getirilen devletçi çözüm, önemli bir siyâsî sorunu beraberinde getirir. Bu sorun dünya siyasetinde ‘güvenlik ikilemi’ olarak isimlendirilir. Şöyle ki, kişisel ya da yerel güvenliğin devlet yoluyla sağlanması, uluslararası güvensizlikle neticelenir. Hiçbir devlet, dünya güvenliği/barışı uğruna kendi bağımsızlığından taviz vermez. Hakim devletler arasında devamlı ya da garanti altına alınmış bir barış söz konusu olamaz. Temel değer, yerel barış ve huzurdur.⁷⁰ Ulaşılmak istenen gaye düşmanla uzlaşmak değil, düşmana galip gelip onu cezalandırmaktır.

Siyasal realist için her devlet kendini koruma hakkına sahiptir. Bunun anlamı bir savaşın her iki taraf için de haklı olabileceğidir; çünkü saldırgan taraf dahi, kendi bağımsızlığını korumak için savaşıyor olabilir. ‘Vatanseverlik görevliği’ denilen bu görüş, her bir tarafın kendi gerekçesinin haklı olduğunu düşündüğü iddiası değildir. Bu daha radikal bir iddiayı, bir savaşın aslında her iki taraf adına da âdil ve haklı olabileceğini dile getirir. İşte âdil savaş teorisinin en devletçi biçimi dahi bu iddiayı inkar etmek suretiyle siyasal realizmden ayrılır. Âdil savaş teorisinde bir taraf saldırgan, diğer taraf savunandır.⁷¹

⁶⁸ Nardin, *a.g.e.*, s. 381.

⁶⁹ Arendt, *a.g.e.*, s. 93.

⁷⁰ Jackson; Sorensen, *a.g.e.*, s. 75.

⁷¹ Nardin, *a.g.e.*, s. 383.

Realistler Şu temel varsayımla hareket eder: Dünya siyaseti uluslararası bir anarŐide aıĝa çıkar; kapsayıcı hiçbir otoritenin olmadıĝı ve hiçbir dünya hkmetinin olmadıĝı bir sistem. Devlet, dünya siyasetinde baŐat aktördür. Uluslararası ilişkiler öncelikle devletlerin iliŐkileridir. Dünya siyasetindeki bütün diĝer aktörler, uluslararası organizasyonlar, bireyler vb. ya daha az önemlidir ya da önemsizdir. Birey, kendisini koruyan devleti korumalıdır. Yabancı siyasetin ana konusu dünya siyasetinde devletin çıkarlarını gözetmek ve savunmaktır. Fakat devletler eşit deĝildir; aksine, devletler arasında uluslararası g hiyerarŐisi vardır. Dünyadaki en önemli devletler büyük glerdir. Uluslararası ilişkiler, realistlere göre, büyük glerin egemenlik ve güvenlik arayıŐıdır.

Realizmin normatif z milli güvenlik ve devletin bekasıdır. Bunlar, realist doktrini ve realist yabancı politikasını yönlendiren deĝerlerdir. Devlet, vatandaşlarının iyi bir hayata sahip olmasının temeli olarak kabul edilir: Güvenlik araçları ve Őartlarını saĝlayan ve refahı yükselten devlet olmaksızın, insan hayatı Hobbes'un meşhur deyiŐiyle, "münferit, zavallı, kötü, hayvanca ve kısa" olmaya mahkumdur. Devlet, kendi bölgesinin, halkın ve onların kendilerine özel ve deĝer taşıyan hayat tarzının bir koruyucusu olarak görülür. Beşeri toplum ve ahlâk, devletle sınırlıdır ve devletlerarası gözle görünür kargaŐanın, dzensizliĝin ve ihtilafın siyŐ bir arenası olan uluslararası ilişkileri kapsamaz.

Realizmin dayandırıldıĝı Thucydides'e göre, uluslararası politikadaki anahtar aktörler devletlerdir ve anahtar faktörler de savaş ve barışın kendisine baĝlı olduĝu 'g daĝılımı'dır. Öyle ki, bir devlet yeterli güce sahipse, güce ulaşma ihtimali olan daha zayıf komŐularını yönetme dürtüsüne karşı koyamaz.⁷²

Bizim uluslararası ilişkiler olarak isimlendirdiĝimiz Şeyi Thucydides, Antik Yunan site devletlerinin arasındaki ve Yunanlılarla Yunan olmayan (Makedonya ve İnan gibi) komşu imparatorluklar arasındaki kaçınılmaz rekabet ve çatıŐmalar olarak kabul eder. Ne Yunan devletleri ne de onların Yunan olmayan komşuları eŐittirler. Aksine, özsel olarak eşit deĝillerdir: Az sayıda "büyük g" (Athena, Sparta ve İnan İmparatorluĝu gibi) ve pek çok daha kk g (Ege Denizi ada ülkeleri gibi) vardır. Bu eŐitsizlik kaçınılmaz ve doĝal kabul edilir. Thucydides'in realizm usûlünün ayırıcı bir zelliĝi onun bu doĝacı karakteridir.

⁷² Peloponez Savaşı'ndan önce Sparta Atina'dan oldukça fazla güce sahiptir. Ancak Atina'nı gücünün artması ve gücünün, Sparta için muhtemel bir rakip haline gelme ihtimali zerine Sparta savaş ilan etmiş ve Atina'ya taarruz düzenlemiŐtir. D'Anieri, *International Politics-Power and Purpose in Global Affairs*, Wadsworth, 2. Baskı, Canada 2012, s. 25.

Aristoteles, “insan politik bir canlıdır” der. Thucydides de, politik canlıların güçleri ve ötekilere egemenlik ve kendilerini koruma kabiliyetleri açısından oldukça farklı olduğunu ifade eder. Bütün devletler, küçük ya da büyük, eşit olmayan güçlere dair bu doğal, verili gerçekliğe uyum sağlamalı ve kendilerini buna göre idare etmelidirler. Eğer devletler bunu yapmakta başarısız olursa, kendilerini tehlikeye atmış olurlar ve hatta yıkılabilir. Antik tarih, bu şekilde yıkılmış pek çok devletin örneğiyle doludur.⁷³

Thucydides, yabancı politikasının yönetiminde devlet adamının elinde olan sınırlı seçimler ve mahdut manevra alanına vurguda bulunur. O aynı zamanda, kararların sonuçları olduğunu vurgular: Herhangi bir karardan önce iyi olduğu kadar kötü muhtemel sonuçlar yoluyla kararı veren kişi dikkatlice düşünülmelidir. Bunu ifade ederken, Thucydides, büyük bir eşitsizliğin, sınırlı dış politika seçeneklerinin ve fırsat kadar, daimî bir tehlikenin de var olduğu uluslararası dünyada, dış politikanın idaresindeki tedbir ve basiret etiğinden bahseder. Feraset, basiret, tedbir, muhakeme, Thucydides ve diğer pek çok klasik realistin özel ahlâktan ve adalet ilkesinden ayrı tutmaya çabaladığı, klasik realizmin tipik siyâsî etiğidir.⁷⁴

Thucydides’e göre, adalet, uluslararası ilişkilerde farklı bir anlamı haizdir. Adalet, herkese eşit muamele değil, herkesin konumunu bilmesi, güç eşitsizliğine dair tabii gerçekliği benimseme manasına gelir. Thucydides, bu görüşünü Melos’un liderleri ile Atenalılar arasındaki diyalogda ifade eder. Bu konuşmada Meloslular bağımsız bir devlet olarak kendi onur ve itibarlarına güçlü Atenalıların saygı göstermesi gerektiğini ifade ederek, Atenalıları adalete çağırılmaktadır. Atenalılar ise “emniyet kuralı kendinle eşit olanlara karşı durmak, kendinden üstün olanlara hürmetle davranmak ve aşağı olanlara da yumuşaklıkla muamele etmektir” diyerek Melosluları itaate çağırılmakta; güç politikasının ilkelerini hatırlatan ifadeler kullanılmaktadır.⁷⁵

Thucydides’e göre insanları açgözlülük, hırs, korku ve kişisel çıkarlar motive eder. Savaşlara yol açan genel neden de, ‘çıkar’lar uğruna ‘güç’ kullanma eğilimidir.⁷⁶ Aynı çizgide, Clausewitz, savaşı “kuramsal olarak sınırı bulunmayan bir güç eylemi”⁷⁷ olarak

⁷³ Jackson; Sorensen, *a.g.e.*, s.70-71.

⁷⁴ Jackson; Sorensen, *a.g.e.*, s.71

⁷⁵ Jackson; Sorensen, *a.g.e.*, s.72.

⁷⁶ Seyfi Say, *İbn Haldûn’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2011, s. 360.

⁷⁷ Walzer, *a.g.e.*, s. 49.

tanımlar. Güce başvurulduğu andan itibaren artık şiddeti sınırlayacak tek şey gücün kendi sınırındır. Savaş, bireylerin ahlâki sorumluluklarını ölçüt almalarını gerektirecek bir hal değildir. Zira savaş, kişiler arasında gerçekleşen bir ilişki değil, siyâsî varlıklar ile bunların insan aygıtları arasındaki bir ilişkidir.⁷⁸

Realizmin temel iddialarına uygun olarak, Thucydides, adalet tartışmalarının uluslararası politikada yerinin olmadığını öne sürmüştür. Ona göre, ahlâk hakkındaki tartışmalar, devletlerin hırs ve tutkularını maskeleyen ibarettir.⁷⁹ Nitekim meşhur deyişi de bu görüşünü özetler: “Güçlüler yapabileceğini yapar, zayıflar de çekmeleri gereken ıstırabı çeker”.⁸⁰

Realizmin dördüncü özelliği, uluslararası septik tutumdur. Ahlâkî kuşkuculuk olarak da ifade edilebilecek olan bu bakış açısına göre özelde savaş, genelde ise uluslararası ilişkilerin bütün konuları ahlâkî yargı alanının dışındadır.⁸¹ Zira bu alandaki herhangi bir soruna ahlâkî bir çözümü uygulama girişiminin kendisi, sorunu daha büyük bir çıkmaza sokabilir. Dolayısıyla böyle bir girişim başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda tehlikeli olabilir.⁸² Bunun da ötesinde, uluslararası ilişkiler, ahlâkî sınırlandırmalara uygun bir alan olmadığı için, bu alandaki bir soruna bulunan çözümdeki ahlâkî tutarsızlık, bir eksiklik değil, aksine bir erdemdir.⁸³ Morgenthau bunu şöyle ifade eder: “Gücün şerrinden kaçış yoktur. Ümitsizlik içinde, siyasî eylemin kaçınılmaz olarak kötü olduğunu bilmek ve yine de yapmak, ahlâkî cesarettir.”⁸⁴

Realizmin septik tutumu, ütopyacığa bir reaksiyon olduğu için, onsuz anlaşılabilir. Realizme göre, ütopyacılık, uluslararası siyaset dünyasında şişirilmiş beklentiler içindedir. Soyut bir âdil ve mükemmel düzen hayaline dayanarak, ‘ideal yapılar karşı konulmaz hâle getirilmelidir’, sonucuna ulaşır. Bu ilkeye bağlı olarak, ütopyacılık ve moralizmde, birbirini karşılıklı olarak takviye eden iki eğilimin varlığı dikkati çekmektedir. Bunların ilki, ‘gayeler, az düşünmeyle idrak edilebilen gayeler olmalıdır’ düşüncesidir. İkincisi ise, ahlâkî püritanizmdir; bu anlayış, sıradan diplomatik uygulamaların kaçınılmaz kabul ettiği, kusurlu

⁷⁸ Walzer, *a.g.e.*, s. 67.

⁷⁹ D’Anieri, *a.g.e.*, s. 25. Bu görüşü sofistlerle aynı çizgidedir. Say, *a.g.e.*, s. 360.

⁸⁰ D’Anier, *a.g.e.*, s. 25.

⁸¹ Michael Lacewing, “Just War Theory”, Routledge, <http://www.routledge.com/cw/alevelphilosophy/s2/political/>

⁸² John Coates, *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester 1997, s. 17.

⁸³ Coates, *a.g.e.*, s. 19.

⁸⁴ Coates, *a.g.e.*, s. 33.

ve bozuk araçları kullanmayı yasalaştıran günümüzün düzenden yoksun dünyasından nefret etme sonucunu doğurur.

Ütopycacı bakış açısı, realizmin bütün türleri için merkezî bir ehemmiyeti olan, ‘kötülüğün araçsallığı’ nı ahlâkî açıdan tiksindirici olarak tavsif eder. Mükemmel bir sonuç, mükemmel, ahlâkî açıdan şüphe barındırmayan araçlarla karşılanmalıdır.⁸⁵ Bu görüşe göre, devletlerarası ilişkiler her ne kadar anarşik bir yapıya sahipse de, barış elde edilebilir bir hedeftir. Devletlerarası ilişkinin özsel niteliğinin anarşi olduğu yargısı, realizmin, hedeflerine uygun olması nedeniyle inandırmak istediği, bir önyargıdır. İnsanlığa karşı evrensel bir sevgi, kalıcı barışın ilk şartıdır.⁸⁶

Savaşın nedeni ulusal çıkarların çatışması değil, yanlış anlamalar, adalete riayet etmeyen yönetimlerdir. Uluslararası hukuk, uluslararası örgütler ve kolektif güvenlik sistemi devletler arasındaki bu savaş haline son verecektir.⁸⁷

Ütopycacılık ile realizm arasındaki farklılık, meseleler karşısında buldukları çözümden ziyade, nasıl bir dünya resmettiklerinde aranmalıdır. Realizmin uluslararası ilişkiler hakkında çizdiği düşmanca çevre resminde, dünyada varlığını devam ettiren barış, ‘kusurlu bir barış’ tır. Ütopycacılığın ilkelerinin uygulanması bu hassas yapının dağılmasına sebebiyet verir. Realizme göre, ütopycacıların görünüşte ‘ahlâkî’ ve ‘barışçı’ aracılıkları, savaşın hem çıkma ihtimalini hem de başladığında daha şiddetli ve uzun süreli olma ihtimalini arttırır.⁸⁸

Realist ve ütopycacı arasındaki tartışma çoğu zaman şiddetli bir hâl alır. Ütopycacı, ahlâkî olarak yüksek zemini savunur ve bunu yaparken, realisti ahlâkî ikiyüzlülükle suçlar; realist ise, ütopycacıyı ya da ahlâkçıyı iyi niyetli akılsızlıkla ve en iyi ihtimalle, tehlikeli, en kötü ihtimalle, kendine düşkün bir riyakâr olmakla suçlar. Zira realiste göre, ütopycacı insanlığın maruz kaldığı sıkıntıları yatıştırmaktan çok, şahsî bir ahlâkî sâfiyeti muhafaza etme kaygısı taşıyan bencil bir riyakârdır.⁸⁹

Thucydides, Machiavelli ve Hobbes bu görüşü az ya da çok kabul ederler. Gücün amacı, güç araçları ve gücün kullanım alanları siyâsî faaliyetlerin temel kaygısıdır.

⁸⁵ Coates, *a.g.e.*, s. 18.

⁸⁶ Faruk Yalvaç, bu evrensel sevgi anlayışını Kant’a dayandırmaktadır. Yalvaç, *a.g.m.*, s. 285.

⁸⁷ Yalvaç, *a.g.m.*, s. 258.

⁸⁸ Coates, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁸⁹ Coates, *a.y.*

Uluslararası ilişkiler, her şeyden önce güç siyaseti olarak tasvir edilir: Milli çıkarını savunma ve devletin bekasını emniyete alma rekabeti, ihtilaf ve savaş arenası.

Bütün uluslararası antlaşmalar geçici ve şartlara bağlıdır. Bu gerçek, antlaşmaları, bütün mutabakatları, uzlaşmaları, gelenekleri, kuralları, hukukları vb. devletin kendi hayati çıkarları ile ters düştüğünde bir kenara konulacak ve konulması gereken amaca uygun düzenlemelerden ibarettir. Dünya siyasetinde hiçbir ilerlemeci gelişme söz konusu değildir. Dolayısıyla bu teori, bütün zamanlar için geçerlidir. Çünkü dünya siyasetinin temel hakikatleri değişmez.

Realist savaş anlayışı pek çok açıdan savaş etiğine meydan okur. Bununla birlikte, ahlâka karşı olan bu direncin doğası ve boyutu realizmin kendi değişen yüzüne göre farklılık gösterir. Saf ve mutlak realizm tanımının unutulmaya/göz ardı edilmeye mahkum olduğunu söyleyenler dahi vardır.⁹⁰ Başka bir deyişle, realist gelenek, diğer gelenekler gibi, içsel farklılık gösterir. Ahlâka karşı direncin boyutu, ahlâkî düşüncenin yadsınmasından âdil savaş düşüncesine yakın bir ahlâkî realizme kadar uzanır.

Ahlâka direncin boyutları dikkate alındığında, moral ve amoral realizm ayrımına gidilebilir. Amoral realizm, sistematik olarak siyaset ve savaşın ahlâkî bağlamını bastırır. Bu, genel olarak moral agnostisizm şeklinde ya da daha sınırlı bir şekilde olabilir. Moral realizm ise, ahlâkî ilkelere ilgisiz olmaktan uzaktır. Yine de, önerdiği şey ahlâkî bir paradokstur; çünkü siyasî hedeflerin başarılması, ahlâkî olmayan vasıtaları gerektirir. Bu tür realizmin özelliği, açık ahlâkî kaygıyı ve ahlâkî ihtiyat duygusunu barındırmasıdır. Bu şekildeki realizm, hem ahlâkın hem de siyasetin taleplerini kabul eder, yine de onların uzlaştırılmaz olduğu ilkesini tasdik eder.⁹¹

Sonuç olarak, realizmin temel öncülleri rasyonalite ve devlet-merkezciliktir. Bununla birlikte, hiçbir uluslararası ilişkiler teorisi, irrasyonaliteyi varsaymaz. Yine, devlet-merkezcilikle kast edilen, siyasal birimlerin bekası ise, bu unsur da bütün uluslararası ilişkiler teorilerinde ortaktır. Dolayısıyla realizmin özü başka kabullerinde aranmalıdır. Bu kabuller de, insan doğası hakkındaki pesimist kabul ve güç siyasetinin nihai zorunluluğu görüşlerinde bulunabilir.⁹²

⁹⁰ Coates, *a.g.e.*, s. 32.

⁹¹ Coates, *a.g.e.*, s. 33.

⁹² Donnelly, *a.g.e.*, s. 50.

Realist yaklaşımların güvenlik yönetimi, uluslararası toplum fikrine daha az, bireysel tekil devlet gücüne daha çok inanç besler. Özel ahlâk ve kamu ahlâkı birbirinden farklıdır; birbirine indirgenemezler. Siyâsî etik çıkarıcılık, tedbir, basiret, azim ve cesareti gerektirir. Uluslararası etikteki ahlâkî ikilem kaçınılmazdır. Zira siyâsî ya da durumsal etik olarak isimlendirilebilecek bu anlayışa göre, daha büyük kötülüğü önlemek için, başka bir kötülük ahlâkî bir eylem olarak kabul edilebilir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak, neoklasik realizmde, başka milletlere kendi ideoloji ve değerlerini kabul ettirme amacıyla açılan savaşlar, daha sonra, savaşı açan tarafın barış ve emniyetine zarar vereceği gerekçesiyle, haklı görülmez.

Savaş kararı alma süreciyle ilgili bu hususları kabul eden realizmin, savaş esnasındaki ilkeleri de savaş öncesi tutumuyla ahenklidir. Öncelikle, askerî eğitim ya da savaşa hazırlık, askerde ‘adaletli’ ya da ‘merhametle’ savaşma eğilimi ya da kapasitesini baltalayan duygular, eğilimler ve zihin durumları husûle getirmek için düzenlenmiştir. Askerin görevlerinden biri, sorgulamaksızın itaattir. İtaat, eleştirel ahlâkî düşünmenin bastırılmasıyla ile mümkündür. Böyle bir itaat anlayışı, ilk bakışta keyfî ya da yanlış gibi görünse de, aslında savaştaki kararların hızlı ve ahenkli olması gerektiği göz önüne alındığında, mantıklı olanın bu olduğu görülür. Nitekim eleştirel ahlâkî düşünme, savaş yönetiminde, tehlikeli bir lükstür.⁹³

Savaşçının grup kimliği, bireysel kimliğini bastırır; böylelikle bireysel ahlâkî sorumluluk ortadan kalkar. Gruba karşı ‘kendini feda etme’ hissi arttıkça, grup dışındakilere karşı mükellefiyet o derece azalmaktadır. Bütün savaşların özünde Caputo’nun söylediği paradoks yatar: Savaşın tek ahlâkî tarafı olan dostluk, daha büyük zulümlere sebebiyet verir. Dostluk, taraf olmayı beraberinde getirir; ahlâkî açıdan bölünmeye ya da kolektif egoizme dayanır. Bu nedenle savaş esnasında, kendi arasında dostluğu barındıran her bir grup, düşmanın ahlâkî taleplerini reddeder.⁹⁴

Savaş realizminde “savaşta yasa susar (*inter arma silent leges*)”; şayet savaştaki fiiller üzerine düşünmeye vakit varsa, bunun (şikayet veya nedamet) savaştan sonra olması gerektiğini savunur. Savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda dahi, bu savaşın kaçınılmazlığı, ancak savaş bittikten sonra ortaya konulabilir. Realizmin, savaş sonrasına ertelediği bu

⁹³ Coates, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁹⁴ Coates, *a.g.e.*, s. 31.

ahlâkî sorgulamanın, kendi meşruluğunu failinin bakış açısından türetmesi kuvvetle muhtemeldir.

B. PASİFİZM

Pasifizm, beşeri münasebetlere şiddet ve savaşın değil barışın hakim olması ve anlaşmazlıkların arabuluculuk, teslimiyet veya göç ile çözümlenmesi gerektiğinin savunulduğu teoridir.⁹⁵ Başka bir deyişle, savaş karşıtlığı olarak kısaca tanımlanabilecek olan pasifizm, savaşın ahlâkî olarak terkedilmesini savunur.⁹⁶

Pasifizm, insan tabiatı hakkında optimist bir görüşe dayanır. Nitekim bu teori, şiddetin daima başka bir şiddete neden olacağını, şiddet zincirini kırmanın tek yolunun uzlaşma ve şiddetin olmaksızın direniş göstermek olduğunu savunarak, sonradan çıkan şartlar olmaksızın, insanın barışa yatkın olduğuna işaret etmektedir.⁹⁷ Pek çok pasifist için savaş, öldürme demektir ve öldürme, özü itibariyle yanlıştır. Pasifizmin bu türlerine göre tüm savaşlar haksızdır. Bununla birlikte, pasifizmin bu genel sonucu kabul etmeyen başka kolları da vardır. Bu genelleyici görüşe en fazla yaklaşanına, ‘ahlâkî pasifizm’ ya da ‘bireysel pasifizm’ denilebilir: *Benim* için öldürmek ahlâken yanlıştır, bu yüzden *ben* savaşa katılamam. Ne var ki bu yaklaşım, politikadan ziyade bireysel etik olarak nitelendirilebilir. Pasifizmin bu türünün savaş hakkındaki felsefeye dahil olmadığı söylenebilir. Çünkü pasifizmin bazı şekilleri, savaşa karşı olmayı içermez; burada kastedilen bireysel pasifizmdir. Bireysel pasifizm, kişinin kendini müdafaasının yerilmesi, devletin kendini müdafaasının ise meşru kabul edilmesidir.⁹⁸

Pasifizm (*pacifism*) kelimesi, barış yapan (*peace making*) manasında gelen barışçı (*pacific*) kelimesinden türetilmiştir.⁹⁹ “Şiddete karşı olma” genel ilkesi muhafaza edilmekle

⁹⁵ Alexander Moseley, “Pacifism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [ed.] James Fieser ve Bradley Dowden, <http://www.iep.utm.edu/pacifism/>.

⁹⁶ Coates, *a.g.e.*, s. 77.

⁹⁷ Jeffrey Kovac, “Science, Ethics and War: A Pacifist’s Perspective”, *Science and Engineering Ethics*, S. 19, (2013), s. 453.

⁹⁸ Coates, *a.g.e.*, s. 78. Bireysel pasifizm-devlete bağlı savaş (Private pasifizm-Public war) ayrımı özellikle Hıristiyan düşünürlerin savaş ahlâkı hakkındaki görüşlerini değerlendirmek açısından hayati bir önemi haizdir.

⁹⁹ Latince *paci* (*pax* kelimesinin türevi), barış; *-ficus* (*facere* kökünden), yapmak manasına gelir. Pasifizm, Grekçe *eirenoipoios* (eirene: barış; poiesis: yapmak) kelimesinin karşılığı olarak türetilmiştir (Hassell, Tristin S. Hassell, “Pacifism”, *Encyclopedia of Global Justice I*, [ed.] Deen K. Chatterjee, Springer, New

beraber, pasifizmin, ikincil ilkelerde farklılık gösteren, değişik yansımaları vardır. Bu çeşitliliğe dayanarak, pasifizm hakkında farklı sınıflandırmalar yapılmıştır.

Yapılan sınıflandırmalardan birine göre pasifist ahlâk ilk aşamada ikiye ayrılır: Mutlak pasifizm (*absolute pacifism*) ve şarta bağlı pasifizm (*conditional pacifism*). İkinci aşamada ise, her iki tür pasifizm, deontolojik ve neticeci (*consequentialist*) bakış açılarına göre farklı iki yorumu ihtiva eder.¹⁰⁰

Mutlak pasifizm, hayatın mukaddesliği ve bireylerin ahlâkî statüleri kabulünde temellenir. Dolayısıyla bu tür pasifizimde zarar gelmesinden korkulan şey, maddi bir şey değil, insanın şahsiyetidir.¹⁰¹ Her ne olursa olsun, başkalarına saldırmaktan, savaş açmaktan ve bu tür şeylere destek olmaktan sakınma vazifesini yükler.¹⁰² Deontolojik pasifizme (*deontological pacifism*) göre, barış, özü itibarıyla iyidir. Başka bir gayeye ulaşmak için değil, bizatihi kendisi için arzu edilir. Neticeci pasifizme (*consequentialist pacifism*) göre ise, şiddet veya savaşın sonucu olan kötülük, neden olduğu iyilikten çok olması nedeniyle şiddet bütünüyle yasaklanmalıdır.¹⁰³ Mutlak pasifizm, genel olarak, savaşın ortadan kaldırılmasını taahhüt eder. Bu ortadan kaldırma taahhüdü ahlâkî pasifistlerin aksine sadece ilke olarak kavgayı reddetmez, aynı zamanda savaşın yararına şüphe ile bakar ve savaş ihtimalini en aza indirecek ahlâkî ödev vurgusunda bulunarak bir dönüşüme odaklanır. ‘Şiddet karşıtı’ pasifizm olarak adlandırılan bu tavır, saldırganlığa karşı pasif direnişi silahlı kuvvetlere bir alternatif olarak savunur. Şiddet içermeyen gücün, askerî güç kullanımından ahlâken daha üstün ve hatta bazen daha etkili olduğu kabul edilir.¹⁰⁴

Bir kısım pasifistler, adaleti koruma uğruna da olsa, şiddete karşı olmakla beraber, çoğu pasifist, pasifizmin (*pacifism*), pasiflik taraftarı olmak (*passive-ism*) olmadığını ifade eder ve adaleti tesis ve muhafaza için şiddet kullanımını savunur.¹⁰⁵ Şarta bağlı pasifizm, şiddetin bazı durumlarda kullanımını tasdik eder.¹⁰⁶ Şarta bağlı deontolojik pasifizm,

York 2011, c. 1, s. 853). İncil’de barış yapanların (eirenopoios-peacemakers) İsa tarafından övüldüğü bir pasaj vardır (Mathew, 5).

¹⁰⁰ Moseley, *a.g.md.*

¹⁰¹ Hassell, *a.g.m.*, s. 854.

¹⁰² Andrew Fiala, “Pacifism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/pacifism/>>

¹⁰³ Moseley, *a.g.md.*

¹⁰⁴ Nardin, Terry, “Uluslararası Siyaset Teorisi”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, [çev.] Ali Aslan, Muhammed Ali Ağcan, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 381.

¹⁰⁵ Moseley, *a.g.md.*

¹⁰⁶ Bertrand Russell, bu tür pasifizmi “rölatif siyâsî pasifizm” olarak isimlendirir.

vazifelerin yerine getirilmesinde, ahlâki bir ölçüğün gerekli olduğunu, ancak bu ölçükle örtüşürse vazifelerin yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Şarta bağlı faydacı pasifizimde ise, barış ontolojik olarak şiddetten üstün müdür, değil midir gibi sorular sorulmaz. Neticede ulaşılabilecek kâr hesap edilerek barış veya savaş kararı verilir.¹⁰⁷ Bu tür pasifizimde, mesela, nefsi müdafaa veya soykırımı engelleme gibi gayelerle şiddet kullanımı meşru kabul edilir.¹⁰⁸ Pasifizmin bu türü âdil savaş teorisiyle benzerlik gösterir.

Mutlak pasifizizm, “bir kişinin hayatı, onun saf [bir şekilde] ölümünden daha az değerlidir” ilkesi ile nefsi müdafaa yasaklar. Bu ilke iki açıdan eleştirilmiştir. Birincisi, kendi masumiyetini muhafaza etmek için başkalarının suç işlemesine müsaade etmeyi savunması ve böylece masum bir elit sınıfı varsayması dolayısıyla bir ikilemi içinde barındırdığından dolayı eleştirilmiştir. Nitekim bu kabul, insanlar arasındaki eşitliğe aykırıdır. İkinci olarak, “kötülük, iyi insanlar bir şey yapmadığı sürece büyüyeceği” için pasifizizm, karşı durduğu kötülüğün büyümesine neden olmaktadır. Mesela, tehlike altında olan hayat kişinin kendi hayatı değil, başkasının hayatıysa, bu kötülüğe mani olmamak, bu kötülüğe destek olmak manasına gelmez mi? Pasifizizm, ahlâkî saflığın mükafatının bu dünya hayatından sonra başka bir hayatta olduğunu söylese de, bu cevap, dünya hayatından sonraki hayata inancı olmayanlar için tatmin edici bir cevap değildir.¹⁰⁹

Neticeci pasifizizm, faydayı ön planda tuttuğundan dolayı, barışın önceliği hakkında değişmez bir ilke koyamaz. Zira, özellikle teknolojinin geliştiği bir dünyada, taraflardan biri için faydanın ağır basacağı bir savaş mümkündür. II. Dünya savaşı bu konuda örnek olarak gösterilmektedir.¹¹⁰ Dolayısıyla, değişmez bir ilke olmaksızın, bütün faydacı tutumları pasifizizm olarak isimlendirmek isabetli değildir. Örneğin savaşa karşı hiçbir ahlâkî itirazı olmayan bir realist, tamamen faydacı veya ihtiyatlı bir tutumla, savaşın terkedilmesini savunabilir. Sürekli olarak tarafsız bir tutum benimseyen küçük bir devlet, savaşa karşı ahlâkî bir kaygıdan ziyade, savaşın beklenmeyen sonuçlarından veya zararlarından kaçma arzusundan dolayı böyle yapabilir.¹¹¹

Pasifizizm insanın tabiatına aykırı olmakla suçlanır. Şöyle ki, pasifizizm, herhangi bir savaşa dahil olmama ve Platon’un *Devlet*’inde geçtiği üzere sınırları ve sistemi

¹⁰⁷ Hassell, *a.g.m.*, s. 854.

¹⁰⁸ Moseley, *a.g.md.*

¹⁰⁹ Moseley, *a.g.md.*

¹¹⁰ Kovac, Jeffrey, *a.g.m.*, s. 452.

¹¹¹ Coates, *a.g.e.*, s. 77.

değiştirmeden muhafaza etmek yoluyla barışı koruma şeklinde anlaşıldığında, güçlü bir merkezi devletin tahakkümünü gerektirir. Bu ise insanın ayırıcı vasfı olan akıl gücünü yavaş yavaş kaybetmesi manasına gelir. Böyle bir hal, barış olarak isimlendirilse de, bu barış, adalete aykırı bir barıştır.¹¹² Diğer yandan, her uluslararası barışı tesis etme gayesi, kabul edilebilir bir nitelik arz etmeyebilir. Mesela, sömürgecilik de barış vadeder. Dolayısıyla, sömürgeciliğin milletler sisteminden daha barışçıl ve istikrarlı olduğu, teoride, iddia edilebilir. Kant'ın ticari bağlar ve aklın rehberliğinde eşit devletler federasyonu olarak daimi barışa ulaşacağı tezi ve Aydınlanma Çağına has optimizm, milliyetçilik, yalnızlık politikası (*isolationism*) ve savaşın bazı gruplara olan faydasıyla tarihi süreç içerisinde yanlışlanmıştır.¹¹³

C. ÂDİL SAVAŞ TEORİSİ

Âdil Savaş teorisi, ahlâkî olarak savaşın asla tasdik edilemeyeceğini savunan pasifist tutum; ahlâkî kavramların savaşa dair meselelere dahil edilemeyeceğini iddia eden realist tutum arasında bir görüş ortaya koyar. Âdil savaş teorisine göre, savaş normatif kriterlerle sınıflandırılıp sınırlandırıldığı takdirde ahlâkî olarak tasdik edilebilir.

Âdil savaş kavramının tanımlarına bakıldığında, farklı tanımlarda farklı vurguların var olduğu dikkat çekmektedir. Bu farklılıklar Batı düşüncesinin gelişim seyrindeki değişimlerin izlerini taşımaktadır. Bir tanımlamada din vurgusu dikkat çekerken, başka bir tanımda siyaset unsuru ön plandadır. “Savaş üzerine düşünmenin bir boyutu olarak ele alındığında ‘âdil savaş’, en geniş anlamıyla, Batı kültüründe siyasal amaçlar doğrultusunda zor kullanmanın ne zaman haklı görülebileceğini belirlemeye, böyle haklı bir durumda dahi zor kullanımını sınırlamaya çalışan tüm düşünce ve pratikleri içermektedir.”¹¹⁴

Âdil savaş teorisinde, savaşın haklılığına karar verebilmek için savaş süreci üç aşamaya ayrılır. Bu sürecin üç aşamasında da gerekli şartlar sağlandığında savaşın adalete uygun, haklı bir savaş olduğuna hükmolunur. Savaşın adalete nisbetinin aşamalı olarak incelenmesi önem arz etmektedir. Zira adalete uygun olarak başlatılan bir savaşın adalete

¹¹² Fiala, *a.g.md.*

¹¹³ Moseley, *a.g.md.*

¹¹⁴ Ereker, *a.g.m.*, s. 45. James Turner Johnson, “Just War”, *Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, [ed.] David Miller, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 258.

aykırı olarak yürütülmesi mümkün olduğu gibi, adalete aykırı olarak başlatılan bir savaşın da âdil bir şekilde yürütülmesi mümkündür. Bu aşamalar şu şekilde sıralanır:

- 1) Savaşa başvurmada adalet (*Jus ad bellum*)
- 2) Savaş esnasında adalete uygun savaş yönetimi (*Jus in bello*)
- 3) Savaşın sonunda adalet (*Jus post bellum*)

1. Savaşa Başvurmada Adalet

Âdil savaşın ilk şartı savaşa başvururken adaletin gözetilmesidir. Bu şart, savaş öncesi bazı değerlendirmeler yapıp bir takım gereklilikler tespit edilmedikçe savaş açmanın meşru olmayacağına işaret eder. Bu gereklilikler genel olarak şöyle sıralanabilir:

- i. Adalete uygun bir gerekçe olmalıdır.
- ii. Barışçıl çözümlerin tamamı tükenmiş olmalıdır.
- iii. Savaş meşru bir otorite tarafından karara bağlanmalıdır.
- iv. Savaş hâlihazırdaki ahvalden daha kötü bir hale neden olmamalıdır.
- v. Savaşın gayelerine ulaşılabileceğine dair makul bir ihtimal olmalıdır.¹¹⁵
- vi. Savaş sonunda elde edilecek iyilik, savaşta neden olunan kötülükten fazla olmalıdır.¹¹⁶
- vii. Halkın iyiliğinin ve barışın gaye edildiğine dair iyi niyet var olmalıdır.¹¹⁷

a. Adalete Uygun Gerekçe

Ortaçağ'da adalete uygun gerekçe ile üç şey kastedilmektedir: Haksız yere alınmış olanı geri almak, kötülüğü cezalandırmak ve planlanmış ya da başlatılmış bir saldırıya karşı kendini korumak.¹¹⁸ Her üç gerekçede de saldırı değil savunma savaşının meşru kabul edildiğine işaret edilmektedir. Başka bir deyişle, haklı neden ilkesinin gereğinin yerine

¹¹⁵ Richard Sorabji, "Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance", *The Ethics of War – Shared Problems in Different Traditions-*, [ed.] Richard Sorabji ve David Rodin, Ashgate Publishing, Aldershot 2006, s. 14.

¹¹⁶ Johnson, *a.g.m.*, s. 257.

¹¹⁷ Ereker, *a.g.m.*, s. 46.

¹¹⁸ Johnson, *a.g.m.*, s. 257-258. Bu gerekçeler büyük oranda Roma hukukunda tanımlanmıştır. Bkz. J. T. Johnson, "Historical roots and Sources of Just War Tradition in Western Culture", *Just War and Jihad*, John Kelsay-James Turner Johnson, Greenwood Press, New York 1991, s. 8.

gelmesi, karşı tarafın mutlak suçlu olmasına bağlıdır. Bununla birlikte, âdil savaş teorisyenlerinin karşı tarafın saldırmasını beklemeyen savaşa izni verdiği ve bunu savunma savaşı kapsamına aldığı bazı durumların var olması, âdil savaş teorisinde, saldırı ve savunma savaşı arasındaki sınırın belirli şartlar altında geçişken olduğunu göstermektedir.¹¹⁹

Şeref ve zenginlik sağlamak, sınırları genişletmek, yerel politik ihtiyaçlar, etnik/dinî farklılık, nefret veya ekonomik hedefler adaletin gözetildiği bir savaşın nedeni olamaz.¹²⁰ Bu gerekçeler arasında bazılarının meşruiyeti konusunda farklı şerhler konulmuştur. Mesela Thomas Aquinas'a göre, Hıristiyanlığa mensup olmayanlara sadece bu dine mensup olmadıkları için savaş açılması adalete aykırıdır; ancak ibadeti, hıristiyanları ve Tanrı'ya hizmeti muhafaza etmek adına olursa, bu durumda dinsizlerle savaşılması gerekir.¹²¹

Adalete uygun gerekçenin savaşla ilgili teorilerde az veya çok vurgulanması, teorilerin diğer ilkelerinde farklı tezahürlere neden olur. Tek taraflı ve abartılı bir haklı neden vurgusunun birbirini takip eden üç sonucu vardır. Öncelikle, haklı gerekçe ilkesinin aşırı derecede vurgulanması, yaklaşımı âdil savaş düşüncesinden uzaklaştırır, militarist düşünceye yaklaştırır. Savaşın niteliğini kökten değiştiren böyle bir vurgu, savaşı “âdil” bir savaş olmaktan çıkarıp, ahlâkî bir zafer gösterisine ulaşmayı hedefleyen “kutsal” bir savaşa dönüştürebilir. İkinci olarak, bu aşırı vurgu, savaşın hedefi olan etki alanının sınırlarını belirsizleştirir. Son olarak da, savaşın yönetimi konusunda, uygulamaya yönelik sınırlandırmaları da belirsizleştirir. Sonuç olarak, “her ne kadar savaşın ahlâkî analizi söz konusu olduğunda, haklı nedenin mantıksal önceliği varsa da, bu ilkenin stratejik önemi, diğer önemli ahlâkî kriterleri değersizleştirmeye, bastırılmış bir şekilde bir kenara atmaya müsaade etmemelidir.”¹²²

Adalete uygun (ya da haklı) gerekçe ilkesinin olması gerekenden az vurgulanması ise savaşa başvurmada keyfi uygulamalara neden olur. Âdil savaş teorisinin ilk aşamasının bir parçası olan haklı gerekçeye gereken vurgunun yapılmaması, âdil savaş teorisinin,

¹¹⁹ Önleyici (*preventive*) ve öncelikli (*preemptive*) savaş konularında daha geniş bilgi için bkz. Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace: An Introduction*, Routledge 2011, s. 72-80.

¹²⁰ Bill Rhodes, *An Introduction to Military Ethics: A Reference Handbook*, ABC-CLIO, California 2009, s. 24; Ereker, *a.g.m.*, s. 58.

¹²¹ Taslaman, *a.g.tz.*, s. 70.

¹²² Coates, *a.g.e.*, s. 146-147.

araçların ahlâkîliğine indirgenme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına neden olur.¹²³ Bu durum, âdil savaşın üçlü yapısındaki (savaş öncesi/esnası/sonrası adalet) dengeyi bozar.

Haklı gerekçe ile iyi niyet arasında tek tip bir ilişki yoktur. Savaşan tarafın haklı bir gerekçe sahibi olması, her zaman iyi niyet sahibi olduğunu göstermez. Yine savaşan tarafın iyi niyeti, faili olduğu adaletsizliği örtmez. Başka bir açıdan, savaşan tarafın haklı gerekçesinin olması, her zaman, savaş açılan tarafın kötü niyet sahibi olduğuna delalet etmez.¹²⁴

Bu noktada, iki taraflı ve tek taraflı adaletten (*bilateral-unilateral justice*)¹²⁵ bahsedilebilir. Tartışma, âdil savaşta iki tarafın da haklı gerekçe sahibi olup olamayacağı konusundadır. Adaletin pek çok tanımının yapıldığı göz önüne alındığında, tek yönlü ve mutlak adaletin (*unilateral justice*) ve mutlak adaletsizliğin olmadığı söylenebilir; dolayısıyla, savaş açan mutlak adalet sahibidir, savaşılan taraf ise mutlak adaletsizliğin temsilcisidir, denemez. Bununla birlikte, her iki tarafı eşit düzeye getiren, iki taraflı adaletin (*bilateral justice*) olduğu yerde, savaş açmanın meşruluğundan, başka bir deyişle, âdil savaştan bahsedilemez. Sonuç olarak, hem iki taraflı hem de tek taraflı adalet, âdil savaş gerekçesine aykırıdır. Sorunun çözümü ise adalet ve adaletsizliğin arasındaki dengede aranmalıdır. Taraflardan birinde adaletin, diğer tarafta adaletsizliğin üstün gelmesi durumunda, savaşa başvurma gerekçesinin ortaya çıktığını söylemek, haklı gerekçe için en uygun açıklamadır. Teoride, tek taraflı adalet ideal olan açıklama olsa da, fiiliyatta, uluslararası ilişkilerin karmaşık yapısı, dengeye dayalı bir açıklamayla, adaletin tek bir tarafın tekelinde olmamasını temin eder.

İki taraflı/tek taraflı adalet tartışması bir sonuca bağlanmaya çalışılsa da, “hiç kimse kendi gerekçesinin hâkimi (hüküm vericisi) olamaz”¹²⁶. Bu soruna getirilen çözüm, uluslararası otoritedir. Bir devlet bir savunma savaşına girdiyse ve bu savaş âdil bir savaşa, o savaş aynı zamanda uluslararası toplumun savunulduğu bir savaştır. Hatta insânî müdahale gibi, bazı durumlarda taarruz savaşı da âdil savaş olabilir. Bu, sadece belli bir devletin vatandaşı olunmadığı, karşılıklı görev ve hakların olduğu, evrensel ahlâkî insan toplumu düşüncesine uygundur.¹²⁷ Ancak uluslararası emirle donanmış bir fail gücün de ahlâkî

¹²³ Coates, *a.g.e.*, s. 148.

¹²⁴ Coates, *a.g.e.*, s. 149.

¹²⁵ Coates, *a.g.e.*, s. 150-153.

¹²⁶ Coates, *a.g.e.*, s. 154.

¹²⁷ Coates, *a.g.e.*, s. 157.

sınırlandırmalar konusunda kendisini daha esnek hissetmesi ise bu çözümün gevşek halkasıdır.¹²⁸

Savaşın yıkıcı gücü ve derecesi arttıkça savaşın haklı gerekçesi hakkındaki anlayış da daralır. Savaş, uluslararası meseleleri düzenlemenin ve küçük çaplı haksızlıkları gidermenin normal bir yolu olarak görülmekten çıkar. Nitekim toplu savaşların (total war) tecrübe edilmesi, âdil savaşla bağlantılı olan, savaşın hukuksal konumunu zayıflatmaktadır.¹²⁹ Toplu savaşların verdiği maddî zarar, haklı gerekçenin savaş öncesi ilkeler arasındaki payını, savaşın getireceği kâr/zarar dengesinin göz önüne alındığı orantılılık ilkesine devretmesine neden olmaktadır.

b. Son Çare

Son çare ilkesi, savaşın hem fiziksel hem de ahlâkî olumsuz neticeleri nedeniyle, arzu edilmeksizin, zorunluluk sonucu başvurulmuş bir yol olduğuna işaret eder. Bu ilkeye göre, bütün barışçıl yolların tüketildiği bir durumda, savaşın araçsal olarak kullanımı tasdik edilir: “Barışı hedefliyorsan, savaşa hazır ol”.

Son çare olarak dahi olsa, savaşların hala varolmasının nedeni, uluslararası ilişkilerde, savaşın yerine siyasal alanda başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasıdır.¹³⁰ Klasik dönemde savaşın alternatifleriyle kastedilen, devletlerarası barış görüşmeleri yani diplomasi iken, yirminci yüzyılda bu alternatife kamuoyu ve Birleşmiş Milletler yardımı gibi seçenekler eklenmiştir.

Son çare ilkesi, âdil savaş düşüncesinde barışın savaşa önceliğinin altını çizer. Bu ilkenin taraflara verdiği ahlâkî mesaj, sabırlı olmaları gerektirir. Nitekim savaş dışında bütün yolların denenmesi, kararlılıkla yönetilen bir süreci gerektirir. Yine bu ilkeye bağlı olarak, şayet savaşa başvurulduysa, “savaş süreci, adaletin izin verdiği ölçüde,¹³¹ gerginlik ve uyuşmazlıkları sonlandırma gayesini canlı tutarak, uyumluluk ve uzlaşma ruhu içinde yönetilmelidir.”¹³²

¹²⁸ Coates, *a.g.e.*, s. 155.

¹²⁹ Coates, *a.g.e.*, s. 156.

¹³⁰ Arendt, *a.g.e.*, s. 11.

¹³¹ Burada “adaletin izin verdiği ölçüde” şartı, önemli bir ayrıntıdır. Zira kısa süreli bir savaşın, barış arayışında ısrarcı olmaktan daha iyi bir çözüm olduğu durumların tarihte örnekleri olmuştur.

¹³² Coates, *a.g.e.*, s. 189.

c. Meşru Otorite

Savaş hakkında ahlâkî bir değerlendirmede geleneksel olarak aranan kriterler arasında en fazla ihmal edileni, meşru otorite kriteridir.¹³³ Bu ihmalin yıkıcı etkisi en açık şekilde terörizm tartışmalarında görülebilir.

Terör ve savaşı birbirinden ayırt etmeyi sağlayan ilkenin meşru otorite kriteri değil sivil-savaşçı ayrımı kriteri olduğu iddia edilirse, terör eyleminde asker ölümünün meşru olduğu kabul edilmiş olur (ki bu, yanlış bir kanaattir). Şöyle ki, savaşçı-sivil ayrımı ancak savaş halinde yapılacak bir ayırmadır. Terör eylemleri ise barış anında yapılmaktadır. Dolayısıyla devamde gelen bir savaşın olmadığı durumda, bir askerin öldürülmesi, bir sivilin öldürülmesi kadar gayr-ı meşrudur, suçtur. Hatta sonuçları itibariyle, sivilin öldürülmesinden daha büyük bir ahlâkî sonucu haizdir. Netice olarak, terörizmi savaştan ayırt edecek aslî ölçüt, sivillerin dokunulmazlığı ilkesi değil, meşru otorite ilkesidir.¹³⁴

Günümüzde savaş ahlâkı hakkındaki değerlendirmelerde meşru otorite ilkesinin göz ardı edilmesi, bu ilkeyi temel kaygı olarak kabul eden Ortaçağ düşüncesinden belirgin bir şekilde fark gösterir.¹³⁵ St. Augustine ve Thomas Aquinas'ta görüldüğü gibi, savaşın “kamusal” vasıflandırması zorunlu kabul edilerek, “özel” savaşlar meşru/hukûkî olmaktan çıkarıldı. Buradaki amaç, âdil savaş geleneğinde barış gayesini canlı tutabilmek ve savaşa başvurma imkanını sınırlandırarak zulme kolaylıkla başvurma eğilimine gem vurmaktadır.¹³⁶

Meşru otorite fikri farklı dönemlerde farklı şekilde yorumlanmıştır. Mesela, St. Augustine, meşru otorite kavramının içine Tanrı'yı dahil etmiştir. Âdil savaş kuramının kaynağı olarak görülen çalışmasında, Tanrı tarafından yönetilen savaşları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Tanrı tarafından yönetilen bu dinsel savaşları koşulsuz “haklı” kabul eden St.

¹³³ Coates, *a.g.e.*, s. 123.

¹³⁴ Coates, *a.g.e.*, s. 124.

¹³⁵ Coates, *a.y.*.

¹³⁶ Coates, *a.g.e.*, s. 125. Nitekim Germen ve militarist bir kültür etkisi altında, savaşçı olmanın ve silahlı olmanın onur kaynağı kabul edildiği, gücün farklı ellerde parçalandığı bir Ortaçağ Avrupasında özel savaşların yaygın olması, bir an önce çözülmesi gereken bir problemdi. Günümüzde ise devlet dışı ve devlet altı birimlerin ideolojik eğilimlerle yaptıkları devrimci hareketler ve terör eylemleri yine bu ilkenin savaş ahlâkı açısından önemini canlı tutmaktadır. Ve en önemlisi, gelecekteki savaşların etnik yobazlar, bölgesel diktatörler ve ideolojik saplantılarla yönlendirilen çapulcular tarafından sürdürüleceği göz önüne alındığında, meşru otoritenin önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Coates, *a.y.*

Augustine, bu düşünceyi pasifist Hıristiyanlara karşı Roma, askeri gücünü meşrulaştırmak için kullanmıştır.¹³⁷

Yine uluslararası hukukun hakim olduğu dönemde, savaş fiilinde otorite olabilmek için kamusal ve hukuki karakter hem iç hem de dış birimlerce tasdik edilmelidir; ülkeler kendi çıkarlarını savunurken zor kullandıklarında, uluslararası düzeni savunma ve uluslararası ortak faydayı muhafaza etme gayesini taşıyıp taşımadığı hususunda tahlile tâbi tutulmaktadır.¹³⁸ Zira meşru otorite fiziksel güce karşı devletten ayrı ya da resmi olmayan bir şekilde verilecek tepkilerin çoğunun, bütün devlet dışı veya gayr-ı resmi savaş ilanlarının hükümsüz kılınması olarak yorumlanacak kadar geleneksel yorumlanabilir. Böyle bir yaklaşım, bütün hükümetleri meşru görmeye ve siyâsî tepkisizliğe yol açabilir.¹³⁹ Bu nedenle, meşru otorite ilkesinin savaşın adalete uygunluğu için şart koşulan diğer gerekliliklerle beraber ele alınması gerekir.

d. İyi Niyet

Hukuka uygun niyet ya da iyi niyet koşulunda genel kabul, savaşın kamu yararı için olması ve kişisel ya da ülkeyi genişletmek gibi haksız çıkarlar için olmaması yönündedir. Haklı savaş kuramında genel olarak ulusal çıkarın bir saldırı için bahane olarak kullanılması kabul edilmez, bu durumda savaş haksız sayılır.¹⁴⁰ Bununla birlikte, yine iyi niyet ilkesinin -barış gayesine istinaden- saldırı savaşı gerçekleştirilmesini âdil savaş kapsamına dahil eden açık uçlu bir ilke olduğu tarihteki örneklerle delillendirilebilir.

İyi niyet ilkesi Hıristiyan gelenekte ilk olarak St. Augustine tarafından ortaya konmuştur. St. Augustine'e göre niyetler ancak Tanrı sevgisinden kaynaklanırsa "iyi" olabilir ve savaşta iyi niyet, nihai gayenin barış olması manasına gelir.¹⁴¹ Bugünkü şekliyle, iyi niyet ilkesi, savaşın alternatifi haksız barış ise, haklı ve güvenli bir barışı sağlamanın aracı olarak savaş, meşrudur, kabulüne dayanır.¹⁴² Yetkin bir cerrahın ameliyat

¹³⁷ Ereker, *a.g.m.*, s. 49

¹³⁸ Coates, *a.g.e.*, s. 127.

¹³⁹ Coates, *a.g.e.*, s. 128.

¹⁴⁰ Ereker, *a.g.m.*, s. 46.

¹⁴¹ Ereker, *a.g.m.*, s. 51.

¹⁴² Ereker, *a.g.m.*, s. 57.

gerçekleştirmesi iyi bir benzetme olabilir. Ameliyat esnasındaki uygulamalar zararlı gibi görünse de, niyet kalıcı bir tedavi etkisi oluşturmaktır.¹⁴³

e. Savaşın Gayelerine Ulaşma İhtimali

İnsan gücü ve maddi imkanları boş yere sarf etmemek için, savaşın muhtemel sonucu üzerine düşünülmesi, çoğunluğa göre âdil savaşın bir şartı olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte, devletin çıkarının, başarısızlık kaygısıyla ertelenemeyecek kadar önemli olduğu, düşmanı zorlamak dışında bir neticenin elde edilemeyeceğinin düşünüldüğü şartlarda dahi, savaşın tercih edilmesi gerektiğini savunanlar da olmuştur.¹⁴⁴

f. Orantılılık

Savaş öncesi ilkelerden biri olan orantılılık, savaş esnasındakinden farklıdır savaş öncesi orantılılıkla kastedilen, savaş öncesindeki tahminlere göre, savaş sonucunda elde edilecek faydanın, savaş esnasında verilecek zarardan daha fazla olmasıdır. Orantılılık ilkesi ile adalete uygun gerekçe arasında dikkate değer bir ilişki vardır. Öngörülen zararı faydasından çok olan hiçbir savaş, haklı gerekçesi olsa dahi, âdil savaş değildir. Dolayısıyla, haklı gerekçe ile savaş arasındaki ilişki zorunlu ya da tabii bir ilişki değildir.¹⁴⁵

Orantılılığın gerekleri hakkında ortak kabul gören bir liste vardır:

“Silahlı mücadeleye başvurmayı gerekli kılacak derecede önemli bir haklı gerekçe var olmalıdır.

Başaralı bir silahlı mücadele girişimiyle elde edilecek fayda, savaşın neden olacağı muhtemel zarardan fazla olmalı.

Muhtemel fayda/zarar orantısı hesabı hem bütün savaşanları, hem etkilenen tarafsız kişileri hem de bütün uluslararası toplumu hesaba katarak yapılmalıdır.

¹⁴³ Rhodes, *a.g.e.*, s. 24.

¹⁴⁴ Ereker, *a.g.m.*, s. 59.

¹⁴⁵ Özellikle savaş teknolojisinin gelişmesiyle, etkisi, kullanıldığı bölgeyle sınırlı kalmayan silahların üretildi ve bölgesel savaşların yerini bütüncül savaşlar (total war) aldı. “Modern formuyla, savaşın kaçınılmaz olarak bütüncül olması hükmü, savaşı herhangi bir haklı gerekçeye karşı orantılı bir cevap olmaktan çıkarmıştır.”

Bu hesaplama, başarı ihtimali hakkında akılcı tahminler ışığında yapılmalıdır.”¹⁴⁶

2. Savaş Esnasında Adalet

“Suçlu, savaşı çıkarandır. Savaş bir kez başladıktan sonra yapılan her şey meşrudur ve artık suçlu yoktur” anlayışına karşılık âdil savaş teorisinde savaşın öncesinde olduğu gibi savaş esnasında da “haklı” ve “suçlu” nitelendirmelerini netice verecek kaideler vardır. Âdil savaş teorisinde savaş esnasında adalet iki ölçüt getirmektedir: Savaşçı-sivil ayrımı ve orantılı savaş.

a. Sivil Dokunulmazlığı

Savaşçı-sivil ayrımı, savaşta doğru hedefin kimler olduğunu belirlemeye yönelik bir ölçüttür.¹⁴⁷ Savaşta, bilinçli olarak savaşa dahil olan savaşçıların ve askerî merkezlerin hedef olarak görülmesi adalete uygundur; fakat siviller savaşın ilan edilmesi hususunda irade sahibi değildirler. İnsanların, irade ve dolayısıyla tercih haklarının olmadığı bir konumda, hedef haline getirilmeleri adalete aykırıdır.

Savaşla ilgili terminolojide bu ayrım, savaşçı-savaşçı olmayan (*combatant-noncombatant*) ayrımı şeklinde ifade edilir. Savaşçı olmayanlar “masum” olduklarından dolayı hedef gösterilemezler. Ancak buradaki “masum” nitelendirmesinin zıddı “suçlu” değil, “müdahil”, yani “savaşa dahil olan” nitelendirmesidir.¹⁴⁸

Sivillerin hedef olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda “çift etki (*double effect*)” kavramı, âdil savaşın sınırlarını genişleten önemli bir ek unsurdur. Failin niyeti ahlâkî değerlendirme açısından büyük bir farklılık oluşturur. Çift etki, sivillerin öldürülmesinin, âdil savaşın niyet şartına uygun olarak, kasti olmadığına ya da zaruret

¹⁴⁶ Coates, *a.g.e.*, s. 168.

¹⁴⁷ Ereker, *a.g.m.*, s. 46.

¹⁴⁸ Walzer, “Terrorism and Just War”, s. 3.

durumunun olması halinde âdil savaşın ilkelerine aykırı olmadığı manasına gelmektedir.¹⁴⁹ Kötü etki önceden tahmin edilebilir/öngörülebilir ancak kast edilmez/amaçlanmaz.¹⁵⁰

b. Savaşta Orantılılık

Savaşta orantılılık, savaştan öncesine dair orantılılık ilkesinden farklı olarak, savaşta kullanılacak araçların yıkım etkisiyle ilişkilidir. Bu ilkeye göre, savaşta sadece meşru askeri hedefleri gerçekleştirecek kadar güç kullanılmalıdır. Gereksiz veya aşırı güç kullanımından kaçınılmalıdır. “Kullanılan güç, cezalandırma amaçlı değil, tehdit konumunda olan güç kullanımını bertaraf edecek nitelikte olmalıdır.”¹⁵¹

Savaşta orantılılık ilkesi, ahlâkla siyasetin belirgin bir kesişme noktasıdır. Ahlâkî analizin, askeri ve siyâsî gerçekliklerin farkındalığı içinde yapılması¹⁵² gerektiğinin en açık müşahede edildiği alanlardan biri burasıdır. Bu ilke savaşta haksız bir zararın verilmesini engellenmesine hizmet ettiği gibi, stratejik bir gereklilik olduğu takdirde ahlâkın siyaseti akamete uğratmasını da engeller.

Savaşta orantılılık konusuna dahil olacak bir konu, teknolojik ilerlemenin savaş araçlarına ve güç kullanımına etkisidir. Bu konuda temel olarak iki yaklaşım vardır: Doğrudan yaklaşım ve dolaylı yaklaşım. Doğrudan yaklaşım, teknolojinin zafer getireceğini savunur. Dolaylı yaklaşım ise, direnç eşliğini aşan şiddet asimetrik ve gelenek dışı tepkilere sebep olur ve zayıfın (çoğu zaman adalete aykırı bir yolla) üstünlüğünü beraberinde getirir, görüşünü savunur.

3. Savaş Sonrası Adalet

Savaş öncesi ve esnasında adaletin tesis edilmesi kadar savaş sonrası adalet de ehemmiyet arz etmektedir. Savaş sonucunda galip taraf gücü artık bütünüyle elinde

¹⁴⁹ İlk olarak Aquinas *Summa Theologica* isimli eserinde değinildiği iddia edilen çift etki kuramı İtalyan filozof Thomas Cajetan'ın (ö. 1534) ifadelerinde net bir şekilde görülmüştür: “Öldürmek için öldürmek doğru değildir, ancak kamusal yarar için bazen ölüm kaçınılmaz olur. Bir masumu yalnızca öldürmek niyetiyle öldürmek her türlü hakkı ihlal anlamına gelir. Fakat hukuki ve gerekli olan bir şey yapılırken masumun [kazaen] ölmesi doğal, kutsal ya da yazılı hukuka aykırı değildir.” (Joseph T. Mangan, S. J., “An Historical Analysis of The Principle of Double Effect”, *Theological Studies*, S. 10, s. 53)

¹⁵⁰ Rhodes, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁵¹ Fatma Taşdemir, *Uluslararası Terörizme Karşı Devletlerin Kuvvete Başvurma Yetkisi*, USAK, Ankara, 2006, s. 202.

¹⁵² Coates, *a.g.e.*, s. 209.

bulundurmaktadır; gücün tek merkezde yoğunlaştığı bir durumda nasıl bir tutum sergileneceği adaletin esas alınıp alınmadığı konusunda çok önemli bir kriterdir. Savaş sonrasında adaletin tesisi için bağlı kalınması gereken bazı ilkeler vardır. Savaş esnasında ihlal edilen haklar emniyet altına alınmalıdır. Barış ilanı da, savaş ilanı gibi, meşru otorite tarafından yapılmalıdır. Bu ilkelerin başlıcaları şu şekilde sıralanabilir: Savaş öncesi ve esnasında olduğu gibi savaştan sonra da orantılı oluş devam etmeli, hakim olmalıdır. Kin ve öfkeye neden olacak, intikam duygusu ile şekillenmiş bir anlaşma olmamalıdır. Savaşçı-savaşçı olmayan ayırımına cezalandırmada da dikkat edilmelidir.¹⁵³

4. Âdil Savaş Teorisinin Diğer Savaş Teorileri ile İlişkisi

Âdil savaş teorisi ile diğer savaş teorileri arasında özde bir farklılığa neden olacak keskin ayrılıklar olmakla beraber, bu zıtlık ve farklılıklar kadar, bazı ortak noktaları, hatta birbirlerine borçlu oldukları kaideleri de vardır. Bu benzerlik ve zıtlıkları ortaya koymak, teorilerin yapısını daha belirgin hale getirecektir.

a. Âdil Savaş ve Realizm

Realizm ve âdil savaş teorisi arasındaki ilişki bütünüyle negatif ve çelişik terimlerle açıklamak büyük bir hata olacaktır. Zira bu iki teorinin kesiştiği bir alan mevcuttur. Âdil savaş teorisi, şartlara bağlansa da, realizm gibi, şiddet kullanımına müsaade eder. Çift taraflı etki kuramı gereğince, savaşa müdahil olmayanların da öldürülmelerini adalete aykırı addetmez.

Realizm ve âdil savaş teorisini birbirine yaklaştıran başka bir savaş sınıflandırması ise önleyici (preventive) ve öncelikli (preemptive) savaş sınıflandırmasıdır. Önleyici savaş, güçlenmesi durumunda tehdit oluşturabilecek bir devlete açılan savaştır. Öncelikli savaş ise savaş açabilecek güce sahip olan ve savaş açma yönünde örtük bir niyet taşıyan devlete karşı açılan savaştır. Dolayısıyla öncelikli savaş yakın bir tehlikeyi şart koşarken, önleyici savaş uzak bir ihtimal üzerine hüküm bina edilmesine müsaade eder. Birçok âdil savaş teorisyeni, çoğunlukla öncelikli savaş olmak üzere, bu iki tür savaşı meşru addeder. Âdil savaş

¹⁵³ Eric Patterson, "Just Post Bellum and International Conflict: Order, Justice, and Reconciliation", *Rethinking the Just War Tradition*, [ed.] Michael W. Brough, John W. Lango ve Harry van der Linden, State University of New York Press, New York 2007, s. 39-49.

teorisinin dahilinde olan muhtemel tehlikelere karşı önleyici savaşların adalete uygun görülmesi, âdil savaşı sadece savunma savaşı olmaktan çıkarır ve realist teorinin faydacı tutumunun bir neticesi olan saldırı savaşlarının da âdil savaş kapsamına alınmasına neden olur. Böylece normatif bir ahlâk sistemi ile şiddeti sınırlandırma hedefi, var olanı gerekçelendirme şeklinde pozitif bir ahlâk sistemine evrilir.

Âdil savaş teorisi realizmle müşterek özellikleri bulunmakla birlikte, dikkat çekilmesi gereken önemli ayrışma noktaları vardır. Bütünüyle realist, bütünüyle pragmatik ve amoral yaklaşımların tersine, âdil savaş teorisini mümkün olan yerde savaş hakkında ahlâkî sınırlamalara (*moral determination*) ve mümkün olmadığı yerlerde de ahlâkî feragatlere (*moral renunciation*) vurguda bulunur.¹⁵⁴ Realizmde ise siyâsî kaygılar merkezi önemi haizdir. Savaşlar ahlâkî terimlerden çok stratejik terimlerle yürütülür. Âdil savaş teorisinde savaşla ilgili herhangi bir karar verilirken strateji dikkate alınsa da, alınan karar ahlâki bakımdan yargılanır; bu son yargılama, strateji gereği değil, ahlâkın bir gerekliliği olarak yapılır. Savaşı belirleyen saik yalnızca siyâsî ise araçlar amaçlara göre değil, amaçlar araçlara göre ayarlanır; başka bir deyişle, amaçlar, araçların imkan verdiği oranda genişletilebilir. Böyle bir savaşta ise savaş öncesi ilkelerden “son çare” ilkesinin; savaş esnasında “orantılılık” ilkesinin; savaş sonrasında ise “adalet ve barışın hedef alındığı bir anlaşma süreci”nin mümkün olamayacağı açıktır.

Militarist tutuma karşı, âdil savaş teorisini ısrarla, barışın savaşa ahlâkî önceliğini tekrarlar, militarizmin açık ve örtük şekilleri olan şiddet kültürü ve savaşa sürüklenme planlarına karşı koyar.¹⁵⁵

b. Âdil Savaş ve Pasifizm

Âdil savaş teorsini barışın savaşa önceliğini savunması, kalıcı barışı idealize etmesi, sivil dokunulmazlığı ilkeleri ile pasifizme yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, pasifizme karşı, âdil savaş teorisini savaşın ve savaşmayla ilgili her şeyin genel bir kaide olarak kınanmasını reddeder, savaşın potansiyel ahlâkî araçsallığını ve kusurlu ve istikrarsız bir barışın faziletlerini tasdik eder.¹⁵⁶ Böylece gerçekçi olmayan pasifist yaklaşım yerine,

¹⁵⁴ Coates, *a.g.e.*, s. 97

¹⁵⁵ Coates, *a.g.e.*, s. 97

¹⁵⁶ Coates, *a.g.e.*, s. 97

gerçekçi bir şekilde sınırlı gücün gerekli olduğu düşüncesini temel alırlar. Birçok yönden iki gelenek aynı zeminde yarışır. Belki de âdil savaş hakkında en şiddetli eleştirilerin pasifist tarafta olanlardan gelmiş olmasının nedeni de budur.¹⁵⁷

Pasifist ve âdil savaş yaklaşımlarının bir arada benimsenmesini mümkün gören görüşler de vardır. Bunun en belirgin örneği St. Augustine'nin âdil savaş düşüncesinin izah ederken Hıristiyanlıktaki pasifist tutuma müdahale etmemesidir. Bunun yerine, iki tür devlet olduğunu, bu iki devletin mahiyetine göre savaşın da farklı bir hüküm kazanacağını ifade eder. Tanrı devleti ile yeryüzü devleti şeklindeki bu ayrıma göre, Tanrı devletinde pasifist tutum korunmalıdır; Tanrı devletinde savaş asla meşru değildir. Yeryüzü devletinde ise âdil savaş ilkelerine bağlı kalındığı sürece, savaş meşrudur.¹⁵⁸

Pasifizm, âdil savaş geleneğine eşit oranda zarar ve fayda verir. Pasifizm, temel olarak, “barış için savaş” ilkesine karşı çıkmasıyla, âdil savaş teorisinden farklılık gösterir. Pasifizmin her tür askerî fiili kınaması, âdil savaş teorisyenlerinin peşinde olduğu savaş hakkında ahlâkî düzenlemeyi altüst eder: Savaş, ahlâkî sahanın haricinde kabul edilir. Bununla birlikte, pasifizm, savaşın barışa göre ikincil konumda olduğunu vurgulamasıyla ve barış ve barış inşasına dair üretken ve yapıcı anlayışıyla, âdil savaş projesini destekler. Aslında pasifistler ve âdil savaş teorisyenleri benzer niyetleri paylaşır: Eskatolojik bir gaye olan savaşız bir dünya hedefi; her ne kadar beklentileri ve ulaşma yolları tamamen farklı yollarla ifade edilse de.

a. Genel Değerlendirme

Âdil savaş teorisi gelişim tarihi boyunca temel başlıklarını ve ilkelerini muhafaza etmiştir. Bununla birlikte, bu ilkelerin içerikleri açısından evrimsel bir değişim geçirdiği ve ilkelerin kriterleri açısından bir mutabakata ulaşılmadığı da göz ardı edilmemelidir. Etik, belirlenmiş kuralları değil, ahlâk hakkında devam etmekte olan bir düşünme sürecini ifade ettiğinden dolayı, savaş etiği de etik meydan okumaların devam ettiği bir alandır. Bu değişim sadece etik alanının gerektirdiği bir sürekli yeniden sorgulama sürecinin bir sonucu değil, aynı zamanda konunun savaş gibi zaman, mekan ve teknoloji etkenlerinin büyük dönüşümlere neden olduğu bir konu özelinde olmasının bir neticesidir.

¹⁵⁷ Coates, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁵⁸ Ereker, *a.g.m.*, s. 50-52.

Âdil savaş teorisi hakkında yapılan eleştiriler Batı kùltüründe âdil savaşta gayenin, siyâsî olduğu yönündedir. Savaşın ahlâkî nedenlerle yapılması ile dini sâiklerle yapılması arasında büyük bir fark vardır. Âdil savaş, seküler anlayışın “kutsal savaş (holy war)” düşüncesini dönüştürdüğu şekildir. Buna bağlı olarak Batı felsefesindeki âdil savaş teorisinin pratikteki zeminini ahlâkî kaygıdan ziyade siyâsî kaygı oluşturur.

Âdil savaş düşüncesi, ilk olarak savaştaki şiddeti kısıtlamak için tasarlanmıştır; ancak tarih kayıtları onun bu tip bir amaca hizmet etmediğini ortaya koymaktadır. Âdil savaş teorisi, savaşı iki ağıdan desteklemiştir: meşrulaştırma ve vazife kılma.¹⁵⁹ Bir savaşın âdil olarak nitelendirilmesi, haklı bir gerekçeyle dayandığına işaret ettiği için, aynı zamanda böyle bir savaşta rol almanın görev addedilmesi gerektiğini tazammun etmektedir. Verili hak görev ve güç duygusunu destekler.

Savaş öncesinde, “orantılılık” ilkesinden bahsedilse de, savaş esnasında “askerî gereklilik” ilkesine öncelik verilmektedir. Haklı olduğuna inanan taraf verilecek bedel konusunda titizlik göstermez. Özellikle güncel âdil savaş düşüncesi psikolojik ağıdan, kendini üstün görme duygusundan beslenir. İnsani müdahale, ahlâkî bir gaye iddiasını taşımaktadır. Ancak tarihte toplu katliamlara hiçbir müdahalenin yapılmadığı örnekler, insanî müdahalede ahlâk ve faydanın sadece örtüştüğu sonucuna varmak mümkün olmaktadır.¹⁶⁰ Soykırımlara müdahale edilmediği gerçeği, gelecek soykırımcılar tarafından muhtemelen unutulmayacak bir örnek olarak tarihe geçmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁹ Booth, *a.g.e.*, s. 376.

¹⁶⁰ Booth, *a.g.e.*, s. 378.

¹⁶¹ Booth, *a.g.e.*, s. 380.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM SİYASET FELSEFESİ ESERLERİNDE SAVAŞ

I. İSLAM SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL İLKELERİ

Normatif bir disiplin olan siyaset felsefesi, otonomi ile otorite arasındaki dengeyi tesis etme gayesiyle, siyâsî gücün sınırlarını teşkil edecek doğru, adaletli ve ahlâkî olana dair kurallar ve ideal ölçüler koymaya çalışır.¹⁶² Zira siyâsî eylemler, ilişkiler ve olaylar değişime tâbidir. Değişken olanı anlamlandırmak ve değerlendirmek için, değişmez olduğu kabul edilen bir meşruiyet zeminine ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle “olan” ancak “olması gereken” vasıtasıyla analiz edilebilir.¹⁶³ “Tarihsel olduğu sarıh olan siyasete, tarihsel olmayan meşruluk zemini sağlayacak olan ise felsefedir.”¹⁶⁴ Siyaset felsefesinin aktüel olana yönelik bu ilgisine uygun olarak, İslam siyaset felsefesi eserlerinde siyaset hakkında tespit edilen ilkeler de çoğu zaman, mahzâ felsefî etkinlik olmaktan ziyade siyâsî bir davranışa dönüşen veya dönüşmesi mümkün olan ilkelerdir.

Yönetim felsefesi ile ilgili eserlerin öncelikle Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın nitelikleri konularıyla başlaması, siyaset felsefesinin, o medeniyete ait ontolojik bir zemin üzerine inşâ edildiğinin açık bir göstergesidir. Daha sonrasında ise yöneticinin ahlâkî ve siyâsî kişiliği ile ilgili bölümlerin gelmesi, toplumsal yapıdaki nizamın ancak insanın iç dünyasındaki düzenin tabiattaki düzen ile müşterekliği ile mümkün olduğu kabulünün bir yansımasıdır. Kurucu unsur olan “İlahi referanslı karizmatik bir hükümdarın”¹⁶⁵ ahlâkı, yönetim tavrı/tarzi ile birebir ilişkilidir. Ahlâk-siyaset ilişkisi din-dünya ilişkisinin bir yansıması olarak görülebilir. Hükümdarın ahlâkî ve siyâsî gücü ile devletin gücü arasında karşılıklı bir ilişki vardır. “Devletlerin ayakta duruşu (*kıvâm-ı müdüün*) hükümdar, hükümdarın ayakta duruşu (*kıvâm-ı melik*) siyaset, siyasetin ayakta duruşu (*kıvâm-ı siyâset*) hikmet ile olur.”¹⁶⁶

İslam felsefesinde, siyasal olana ilişkin felsefî yaklaşımların ana dayanakları etik yaklaşımlardır.¹⁶⁷ Erdemli bir insan olmakla erdemli bir yurttaş olmak birbirinden ayrı şeyler

¹⁶² Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, 2. Baskı, Oxford University Press, New York 2006, s. 2.

¹⁶³ Küçükkalp, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁶⁴ Küçükkalp, *a.y.*

¹⁶⁵ Özgür Önder, *Yönetimde Adalet ve Saadet*, 2. Baskı, Lotus Yayınları, İstanbul 2014, s. 11

¹⁶⁶ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, [çev. Anar Gafarov- Zaur Şükürov], Litera Yayıncılık, İst. 2007, s. 299.

¹⁶⁷ Ahmet Kemal Bayram, “Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler”, *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, S. 5,

değildir. Kökü varlık anlayışına uzanan bir kavram olan adaletin, İslam ahlâk felsefesinde olduğu gibi siyaset felsefesinde de merkezî bir konumda olması, metafizik-ahlâk-siyaset ilişkisinin delillerindedir. Hukuk felsefesinin teknik bir konusu haline gelen adalet, aslında hukukun ve siyaset felsefesinin ana değeridir. Adalet, sosyal fayda için arzu edilmez; o, bizatihi ontik önemi haizdir. Güç-adalet ilişkisinin gereği, adaletin, tabiatı gereği (*bi't-tab'*) gücü istihsal etmesidir. Zulmü ortadan kaldıracak olan da ancak adalet ve güç birlikteliğidir.¹⁶⁸ Adaleti temel değer olarak kabul eden böyle bir yaklaşım, *telos siyaseti* olarak nitelendirilebilir.¹⁶⁹

Adalet, geleneksel dünya görüşünün dayandığı temel değer olan güzelliğin (*hüsn*) ve uyumun kurucu ilkesidir. Teleolojik bakış açısının bir sonucu olan evrendeki düzenin (*kozmos*), beşerî ilişkilere yansıtılması ise yasa (*nomos*) ile mümkündür. Bu anlamıyla adaletin beşerî düzeyde iki boyutu haiz olduğu söylenebilir: İçerî dönük-ahlâkî boyut ve dışerî dönük-sosyal boyut.¹⁷⁰ Hem bireysel hem de toplumsal boyutta bir şeyin adaletle uygun olması, meşru olmasının temel şartıdır. Toplumsal boyutta meşruiyet ise gücü, otoriteye; siyâsî itaati, ahlâkî bir fiile dönüştüren ilkenin adıdır.¹⁷¹

Siyâsî gücün belirgin hale geldiği şiddet kullanımında, bu siyâsî gücün şuuraltı da daha açık hale gelir. Bu açıdan, İslam filozoflarının adalet vurgusunun siyaset boyutundaki merkezîliğini ölçmek için savaşa dair ilkeleri incelemek önem arz etmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin tabii hali hakkındaki görüşleri, savaş ve barış durumunun hangisinin tabii hangisinin sonradan ortaya çıkmış bir hal olduğunu ortaya koyar. Savaş türleri ve savaş nedenleri hakkındaki görüşlerine zemin oluşturan ilkelerin, ahlâk ve varlık felsefeleriyle ne derece uyumlu olduğu, genel olarak felsefelerinin iç tutarlılığı hakkında bilgi verecek niteliktedir. Hem yöneticinin hem de savaşçıların eğitimi konusunda vaz' edilen ilkeler ve savaş sonrası muhtemel uygulamalara ilişkin açıklamalar da iç tutarlılık cihetiyle dikkat çekicidir.

İslam filozoflarının Grek felsefe geleneğini bilinçli ve çoğu zaman açık bir şekilde kendi felsefî geleneklerinde işledikleri malumdur. İslam siyaset felsefesi eserleri de İslam

¹⁶⁸ Bedri Gencer, "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet", *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalçık vd., Kadim Yayınları, Ankara 2012, s. 238.

¹⁶⁹ Siyaset düşüncesinde *telos* siyaseti ve *techné* siyaseti şeklinde ikili bir sınıflandırmadan bahsedilebilir. Ahlâkî bir değer gaye edinildiği siyaset *telos siyaseti*; siyâsî mekanizmanın gaye edinildiği siyaset ise *techné siyaseti* olarak nitelendirilebilir. Bkz. Okumuş, *a.g.m.*, s. 105-108.

¹⁷⁰ Gencer, *a.g.m.*, s. 229-231.

¹⁷¹ Okumuş, *a.g.m.*, s. 105.

filozoflarının siyasî ahlâkın rasyonel ve dinî temellerinin farkında olduklarını göstermektedir. İslam filozoflarına, özellikle Meşşâîler'e siyaset felsefesi alanında kaynaklık eden klasikler Platon'un *Devlet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı*, Aristoteles'in ise *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserleridir.¹⁷² Buna bağlı olarak, Grek felsefe geleneğinin, savaş konusu özelinde İslam filozofları üzerindeki etkisini ve İslam filozoflarının Grek felsefe geleneğinden farklılaştığı noktaları açıklığa kavuşturmak için Platon ve Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerini ele almak faydalı olacaktır. Ardından, İslam filozoflarının, doğrudan kavram olarak değil, adalete uygun savaş anlamıyla, âdil savaş konusundaki görüşleri incelenecektir.

II. PLATON

Platon'un aktardığı Sokrates'in diyalog ve konuşmaları Pelopones Savaşı'nın (m.ö. 431-404) hemen öncesinde veya o esnada yahut hemen sonrasında yazılmıştır. Pelopones Savaşı esnasında yaşamış olduğu dikkate alındığında, Platon'un beklenenden az savaştan bahsettiği görülmektedir.¹⁷³ Bununla birlikte Platon için "savaşın doğru yönetilmesi" çok önemli bir konudur. *Alkibiades* ve *Lakhes* diyaloglarında savaşın doğru yönetimi erdemini pratiği ile ilişkilendirilmektedir. Ne iyi bir devlet adamı ne de iyi bir savaşçı bu ilişkiyi yadırgayamaz. Platon kendisinden önceki Tukyidides'ten daha idealist açıklamalarda bulunmuştur. Athenalılarının realizmi ve Spartalıların askerî erdemleri hakkında büyük tarihçilerden daha açık eleştirilerde bulunmuştur.¹⁷⁴

A. DEVLET'TE TOPLUM

Platon, toplumun ortaya çıkış nedenini, insanın kendi kendisine yeterli olmaması¹⁷⁵; toplum sayesinde yeme, barınma ve giyinme gereksinimlerinin karşılanması¹⁷⁶ olarak ifade eder ve kaçınılmaz olan bu durumun ideal olan şeklini tasvir eder. *Yasalar*'da ideal

¹⁷² Şenol Korkut, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslâm Felsefesi –Tarih ve Problemler-*, [ed.] Cüneyt Kaya, İSAM yayınları, İstanbul 2013, s 686.

¹⁷³ Henrik Syse, "Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace", *Journal of Military Ethics*, c. 1, S. 1, (2002), s. 36.

¹⁷⁴ Syse, *a.g.m.*, s. 38.

¹⁷⁵ Platon, *Devlet*, [çev.] Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul 2006, 369b.

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, 369d.

toplumdan bahsederken “bütün bunlar düş anlatmak ya da kenti ve yurttaşları sanki balmumundan yoğurmak gibi”¹⁷⁷ diyerek tamamıyla böyle bir toplumun oluşturulmasının imkânsızlığını bizzat kendisi ifade eder. Platon bu toplulukta üç temel sosyal sınıftan bahseder: Kanun koyucu, askerler ve halk. İlk iki sınıf koruyucular olarak nitelenir. Bir devlette bütün toplumu düşünen ve devletin başka devletlerle ilişkilerini hesaba katan bilgi, koruyuculuk bilgisidir.¹⁷⁸ Koruyucular şehrin korunması ve kendi içinde geliştirilmesiyle ilgilenmelidir.

B. SAVAŞ

Gücün kullanımı ve değer, dolayısıyla adalet ve cesaret erdemleri arasındaki ilişki hakkında Platon’un eserlerine bakıldığında, toplumun iyiliği yönünde askerî meselelerin ortak fayda, itidal, adalet ve hikmet görüşüne nasıl entegre edilerek ele alındığını görebiliriz. Platon, herhangi bir konuyu o konuda “iyi” olanın ne olduğunu tespit ederek ele almaktadır. Savaş konusunda da, aynı yolla, asıl iyi olanın barış olduğunu ifade eder. “En iyi, ne savaş ne de sivil savaştır. –Bunların zorunlu oluşuna üzölmek gerekir.- İyi olan, barış ve aynı bir diğerine karşı iyi niyettir.”¹⁷⁹ Yurttaşlar arasındaki üstünlük söz konusu olduğunda da savaşlarda başarılı olan değil, yasalara hizmet eden yurttaş üstün tutulur.¹⁸⁰

Yasalar’da savaş değil barış, iyi yasaların gerçek gayesi olarak sunulur. Savaştan açıkça bahsedilen yerlerde amaç, okuyucuların ilgisini gerçek barışın gereklerine yönlendirmektir. Yasalar’daki muhataplarından biri olan Kleinias, bütün yasaların savaş durumu göz önünde bulundurularak belirlendiğini savunur. Çünkü ona göre, barış sadece bir isimden ibarettir; bir manada barış, henüz ilan edilmemiş savaştır.¹⁸¹ Platon ise yasal kurumların en iyi amaca göre hizmet etmesi gerektiğini, yasa koyucu olma niteliğini taşıyan kişinin de ancak bu amacı hedefleyen bir kişi olabileceğini ifade eder. “Savaş uğruna barış yasaları yerine, barış uğruna savaş yasaları koymayan kişi gerçek manada bir yasa koyucu olamaz.”¹⁸²

¹⁷⁷ Platon, *Yasalar I*, [çev.] Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, 746a.

¹⁷⁸ Platon, *Devlet*, 428d.

¹⁷⁹ Platon, *Yasalar I*, 628c.

¹⁸⁰ Platon, *Yasalar I*, 729d.

¹⁸¹ Platon, *Yasalar I*, 625e-626b.

¹⁸² Platon, *Yasalar I*, 628d.

Devlet'te, Greklerle yapılan savaşlar mücadele ya da çatışma olarak; Grekler dışındaki devletlerle yapılanlar savaş olarak isimlendirilirken, *Yasalar*'da savaş hakkında başka bir ikili ayırım yapılır: iç savaş ve dış savaş. Sivil ayaklanma olarak kabul edilebilecek iç savaş, bir toplumun kendi içindeki çatışmalardır. Bunun iki nedeni vardır: Aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluk.¹⁸³ Uluslararası olan savaşlar ise dış savaştır. Yalnızca ya da öncelikle dış düşmanı göz önünde bulundurarak yasa hazırlayan devlet adamı gerçek bir devlet adamı değildir.

İç savaş, dış savaştan daha zorludur ve en üstün olan, cesaret erdemini iç savaşta gösterebilir. Bununla birlikte üstün olmanın diğer kriterleri olan adalet, ölçülülük ve basiret cesaret erdeminin ön gerekleridir. *Lakhes* diyalogunda Nikras ve Lakhes isminde iki Atinalı generalle konuşan Sokrates diğer erdemleri içselleştirmeden cesaret yetkinliğine sahip olmanın gerçek erdem olmayacağını söyler. Cesaret, erdem bütünü ile ilişkilidir; savaşta iyi mücadele edebilmek, bir beşerî varlık olarak iyi yaşamayla ve iyi davranışta bulunmayla ilişkilidir.¹⁸⁴ Erdemin bütünü olmaksızın gerçek başarıya ulaşamaz. Mesela, kararlı bir şekilde çarpışarak ölmeyi göze alan paralı askerlerin çoğunda bahsi geçen diğer erdemler yoktur.¹⁸⁵ Sadece savaş hakkında bilgisi olan, ama ne zaman savaşılması gerektiğini bilmeyen kişiye erdemli denemez.¹⁸⁶

Siyaset ve felsefenin varlık nedeni olarak barışı gösterse de, Platon asla bir pasifist değildir. Platon'un ısrarla üzerinde durduğu husus, savaşın adaletten ayrı düşünülmemesi gerektiğidir. Bu manada, âdil savaş düşüncesinin fikir babalarından sayılabilir.¹⁸⁷

Platon'da iyi yönetilen bir şehir, değerler eğitimi, erdem ve en iyi insanın yönetimi hakkındaki değerlendirmeleri savaşın sona ermesi ve ortadan kalkması, barışın hakim olması için yapılan değerlendirmelerdir. Savaştan bahsetmesinin nedeni, okuyucunun ilgisini gerçek barışın gereklerine yöneltmektir.¹⁸⁸

Platon, insanlara yapılan kötülüğün onları doğruluktan uzaklaştıracağını, insanlık değerleri bakımından daha kötü bir duruma getireceğini söyler. “Soğutmak sıcaklığın değil soğukluğun işidir”. Tıpkı bunun gibi “ne dostuna, ne de bir başkasına kötülük etmek, doğru

¹⁸³ Platon, *Yasalar I*, 744d.

¹⁸⁴ Syse, *a.g.m.*, s. 40.

¹⁸⁵ Platon, *Yasalar I*, 630b-c.

¹⁸⁶ Platon, *Alkibiades II*, [çev.] Faruk Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010, 145b.

¹⁸⁷ Syse, *a.g.m.*, s. 37.

¹⁸⁸ Syse, *a.g.m.*, s. 37.

adamın işi değildir, kötü adamın işidir.”¹⁸⁹ *Alkibiades* diyalogunda savaş ve barış hakkında uzun bir bilgi vermese de, iyi ve hikmetli yöneticinin mümkün olduğu sürece savaştan sakınacağını, çünkü böyle bir yöneticinin sadece kendi halkında değil düşmanlarında da saygı uyandırmaya ve bağlılık ilham etmeye çalışması gerektiğini ifade eder.¹⁹⁰ İdeal olan, düşman liderlerin erdemlerinin, kanun koyucunun erdemleri ile uyum içinde işleyen erdemlere dönüştürülebilmesidir.

Savaş sanatının adalet erdeminin ışığında anlaşılması gerektiği savı, bizi, *Devlet*'te bilinen Platoncu öğretiye götürür: Adalet, diğer erdemlerin uyumunu ihtiva eder. Bu nedenle adalet nihâi (kâmil) erdemdir, savaş ve çatışmayı önleyebilir. Gerçek bir kanun koyucu, (Platon'un onun var olmadığına bizi inandırdığını hatırd tutmalıyız) şayet mevcutsa, savaşı, olsa olsa yönetimin bir istisnası olacak şekilde yönetecektir. Bununla birlikte, yapılması gereken savaşlar her zaman âdil olacak, bu yöneticiler devamlı bir çatışma için değil, barış uğruna savaş açacaklardır.¹⁹¹

Kendisi doğru olmayıp da, başka devletleri haksızca köleleştirmeye kalkışan, köleleştiren ve kölelikte tutan bir devlet, eğriliği sonuna kadar götürmüş bir devlettir.¹⁹² Hatta başkalarını da doğru olana sevk etme gayretinde olan yönetim, insanları gönüllü itaate ikna etmelidir. İkna ile kastedilen, hakikati karşı tarafa bütünüyle benimsetmek değil, onu, cahilce de olsa, gönüllü itaate ikna etmektir.¹⁹³

Platon *Devlet*'te doğruluk ve eğriliğin ne olduğuna hükmetmenin en iyi yolunun, bolluğa kavuşmuş bir toplumu gözlemlemek olduğunu söyler.¹⁹⁴ Yine *Devlet*'te belirttiği gibi, savaşın başlama nedenlerinden biri, toplumun nüfusunun artması ve refah düzeyinin yükselmesidir.¹⁹⁵ Barışı daim kılmanın yolu, nüfus ve ekonomiyi sabit tutabilmektir.¹⁹⁶ Sınırların genişliği konusunda orta yolu önerdiği gibi, nüfusta da “saldıran komşularından korunabilecek ve saldırıya uğrayan komşularına eli kolu bağlı kalmadan yardım edebilecek

¹⁸⁹ Platon, *Devlet*, 335d.

¹⁹⁰ Syse, *a.g.m.*, s. 39-40.

¹⁹¹ Syse, *a.g.m.*, s. 40.

¹⁹² Platon, *Devlet*, 351b.

¹⁹³ Platon, *Yasalar I*, 390c.

¹⁹⁴ Platon, *Devlet*, 371e.

¹⁹⁵ Platon, *Devlet*, 373a-e; *Yasalar I*, 728e.

¹⁹⁶ Platon, *Yasalar I*, 741b.

kadar”¹⁹⁷ olma kriterini koyar. Nüfus ve toplumsal hiyerarşinin önceden belirlendiği bir toplumda [iç] savaş olmaz.¹⁹⁸

Platon *Yasalar*’da temsilen büyük bir tufanın ardından hayatta kalan az sayıda insanın kurduğu bir devletten bahseder. Böyle bir devlette ayaklanma veya savaş yoktur. Çünkü böyle bir devlette insanların sayısı az olduğundan dolayı hepsi birbirini sever. Tek geçim kaynağı otlaklardır, insan sayısının azlığından dolayı bu tek geçim kaynağında rekabeti gerektirecek bir sıkıntı yoktur. Aynı kaynak fazlalığı bütün doğal kaynaklar için geçerlidir. Henüz madencilik gelişmediği için toplumda zenginlik ve yoksulluk mefhumu bulunmamakta, rekabet, kıskançlık, haksızlık gibi soylu bir karaktere uymayan niteliklerin ortaya çıkabileceği bir ekonomik zemin oluşmamıştır.¹⁹⁹

Platon’a göre tufan sonrası yeniden inşa edilen toplumda “dava” ve “ayaklanma” denilen savaş sanatı bilinmediğinden dolayı insanlar daha saf, daha ölçülü, daha mert ve daha âdildir. Öyle ki, yazılı yasalara gerek duyulmamaktadır, töreler düzen için yeterlidir.²⁰⁰ Ancak burada sorgulanması gereken bir husus vardır. Savaşa zemin teşkil edecek nedenlerin olmadığı bir durumda, bahsi geçen erdemlerin varlığından emin olunabilir mi?

Savaşın nedenlerinden biri de sınırsız sahip olma arzusudur. “Savaş, bireylerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinme hırsından doğar”²⁰¹

Platon devletin sınırlarının olabildiğince genişletilmesini savunmaz. Ona göre sınırlar bütünlüğü kaybetmeyecek ölçüde genişletilmeli, birliğini ve bütünlüğünü boğacak kadar genişletilmemelidir.²⁰² “Toprak elde etmek için çatışmaya girmek insana yakışmayan tam bir bilgisizlik ve tam bir kötülüktür.”²⁰³

Savaşta hile meşrudur. “Gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır.”²⁰⁴ Hile sadece Greklerden olmayan savaşlar için kabul edilebilir bir şeydir.

¹⁹⁷ Platon, *Yasalar I*, 737d.

¹⁹⁸ Platon, *Yasalar I*, 737c.

¹⁹⁹ Platon, *Yasalar I*, 678c-679b

²⁰⁰ Platon, *Yasalar I*, 679e-680a.

²⁰¹ Platon, *Devlet*, 373e.

²⁰² Platon, *Devlet*, 423b.

²⁰³ Platon, *Yasalar I*, 737b.

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, 389b.

Grekler söz konusu olduğunda ise, “yalan, devlet gemisini batıracak bir fırtınadır. Bir de bu sözleri davranışlar tamamlarsa.”²⁰⁵

Yabancılarla yapılacak antlaşmalar kutsaldır. Hatta yabancılarla yapılan savaşlarda daha titiz olunmalıdır. “Yabancılara karşı işlenen suçlar, Tanrının öfkesini yurttaşlar arasında işlenen suçlardan daha çok kabartır.”²⁰⁶

Platon Yunanlıların kendi aralarındaki çatışmaya savaş denmesinin dahi doğru olmadığını ifade eder. Yunan olmayanlarla yapılan dövüşe savaş, Yunanlılarla yapılan ise mücadele, çatışma veya ikilik denmesi gerektiğini iddia eder. Zira bütün Yunanlılar aslında dosttur. Yunanlıların, kendi aralarında, bir gün barışacakmış gibi dövüşmeleri gerekir. Bu nedenle savaş esnasında yenilen tarafın mallarını yakıp yıkmak, toprağına zarar vermek asla söz konusu olamaz. Daha sonra aynı ülkenin vatandaşı olacak bu kişiler arasında soy ve din birliği sağlanacakken, karşı tarafa zarar vermek doğru değildir. Mağlup olana verilecek ceza, o yılki ürünlerini almaktır.²⁰⁷ Platon bunları söylerken, Yunan devletleri birbirleriyle savaş halindeydi. Dolayısıyla yasaklanması gerektiğini söylediği bu fiillerin yıkıcılığını bizzat müşahede etmekteydi.

Platon’a göre, bir devletin haksız uygulamalarını, kendi halkına ya da başka ülkelerin halklarına zulmetmesini engellemenin yolu, çoğu zaman azınlık olan, arabozucuları cezalandırmaktır. Bu nedenle, çatışmanın sebebi olan insanlar cezalandırılmalı ve savaş (ya da çatışma) en kısa zamanda erdirilmelidir.²⁰⁸

Suç işleyen bir kişi için en büyük ceza, suçta direktmek ve kötü insanlara benzeyip onların arasına katılmaktır. Suçta direten kişi, Tanrıdan sonra en değerli varlık olan ruhunu değersiz kılar. Adaletsizliği izleyen cezayı çeken de çekmeyen de mutsuzdur. Çünkü cezayı çekmeyen kişi düzelme imkânını kaçırmış olur, çeken ise başka insanların kurtulması için ortadan kaldırılır.²⁰⁹

Platon, savaşın yağmacılık gibi bir fiile dönüşmesine karşıdır. Zafer kazanan tarafın mağlup tarafa zarar vermesinin erdeme uygun olmadığını ifade eder. Ordunun doğru eğitimi ve yönetimi zafer getirebilir, ancak diğer erdemlerle birleşmeyen zafer, iyiliğe değil kötülüğe

²⁰⁵ Platon, *Devlet*, 389d.

²⁰⁶ Platon, *Yasalar I*, 729e.

²⁰⁷ Platon, *Devlet*, 470b-471c.

²⁰⁸ Platon, *Devlet*, 471b.

²⁰⁹ Platon, *Yasalar I*, 728b-c.

götürür: “Eğitim zaferi de getirir, ama zafer bazen küstahlık doğurur; pek çok kişi savaşta kazandığı zaferden ötürü küstahlaşıp, bu küstahlığı yüzünden binlerce kötülüğe bulaşır.”²¹⁰ Platon’a göre bu zafer, mağlup olandan çok galip gelene zarar verir.²¹¹

İnsan (ve dolayısıyla toplum) üstün ve zengin de olsa, ölçülü ve adaletli olmadıkça mutsuz ve acınacak haldedir.²¹² İyi şeyler olarak sıralanan, sağlık, güzellik ve zenginlik gibi şeyler adaletli insan için iyi, adaletsiz insan için kötüdür. Sağlık, zenginlik ve hakimiyetini ömür boyu devam ettirecek kadar güç sahibi olan tiran, bir zavallıdır.²¹³ Platon, zenginlik ve sefahat içinde büyütülen kralların oğullarının başarısızlıklarını ve yönetimin Perslerin eline geçmesini bu kötü yaşama bağlar. Ülkenin parçalanmasının nedeni kader değil, kötü yaşam ve sefahattir.²¹⁴

C. SAVAŞÇILIK SANATI

Savaşçılık da bir sanattır.²¹⁵ *Alkibiades* diyalogunda, Sokrates şehrin liderinin bilmesi gereken şeyin özünün, savaş ve barış hakkında tefekkür olduğunu iddia eder.²¹⁶ Alkibiades, Tukyidides’in Pelopones Savaşı Tarihi eserinde de geçen bir Atena generalidir. Parmenides ve Aristofanes’le birlikte Sokrates’in en ünlü muhataplarındandır. Atenalıların lideri olmak isteyen Alkibiades, Atenalılara tavsiye verebilen, insanların sözüne itaat ettiği bir siyasetçi olursa hakim olması gereken konunun ne olduğunu sorduğunda, söz savaş konusuna gelir. Alkibiades isteksizce de olsa, uzmanlaşması gereken şeyin adalet olduğuna ikna olmak zorunda kalır. Dolayısıyla adalet hakkındaki tartışmalarla askerî gücün doğru kullanılması yakından ilişkilidir.²¹⁷

İyi inşa edilmiş ve sağlıklı bir şehir savaşa hazırlıklı olmalıdır. Altın orta ilkesi savaş için de geçerlidir. Savaşa az ve çok ilgi arasında bir alaka gösterilmelidir.²¹⁸

²¹⁰ Platon, *Yasalar I*, 641b-d.

²¹¹ Platon, *a.y.*

²¹² Platon, *Yasalar I*, 660e.

²¹³ Platon, *Yasalar I*, 661d-e.

²¹⁴ Platon, *Yasalar I*, 696a.

²¹⁵ Platon, *Devlet*, 374a.

²¹⁶ Syse, *a.g.m.*, s. 38.

²¹⁷ Syse, *a.g.m.*, s. 39.

²¹⁸ Platon, *Devlet adamı*, [çev.] Faruk Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2011, 307e-308a.

Savaşçı, cins bir köpeğin sahibine karşı uysal, tanımadıklarına karşı saldırgan olması gibi, kendi vatanında yaşayanlara yumuşak, düşmanlarına karşı acımasız olmalıdır.²¹⁹

Karşıt huyları uyumlu bir şekilde içinde barındıran kişi, ancak, yaratılış bakımından filozof bir kişi olabilir. Bu nedenle savaşçının yaratılış bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü olma niteliklerini beraber taşıması gerekir.²²⁰

Savaşçının daha çok küçük yaşlardan itibaren eğitilmesi gerekir. Platon eğitimsiz, kendi şehrine karşı potansiyel düşman olan askerlerin varlığını tehlikeli addeder. Eğitim ve entegrasyon (toplumsal bütünlük) Platon'un şehrinin inşasında temel taşlardır.²²¹ Bu eğitim, hem bedensel hem de ruhsal açıdan titiz bir eğitim olmalıdır. Şehrin savunmasından sorumlu olanlara bu savunma dışında hiçbir görev verilmemelidir. İyi bir karakter kazandırmak için yalan ve kin duygusu kullanılmamalıdır. Hatta hiçbir kötü fiilin taklit etmelerine dahi müsaade edilmemelidir. Çünkü bu, onlarda ikinci bir tabiat haline gelebilir.²²² Şehrin koruyucuları bir şehirlinin başka bir şehirlie karşı kin beslememesi gerektiğine, nefretin ve kinin günah olduğuna inandırılmalıdır. Bu nedenle de, Homeros'un Tanrılar savaşı gibi düşmanlığı meşrulaştıracak anlatımlar dahi yasaklanmalıdır, nitekim bunların bir gerçekliği de yoktur.

Yöneticinin halka cesaret erdemini kazandırabilmesi için iyi bir eğitim sistemi kurmak dışında dikkat etmesi gereken hususlar vardır. Platon bu konuya Persler üzerinden verdiği bir örnekle değinir. Baskıcı bir politika, halkta vatanseverlik duygusunun yerleşmesini engeller. Halkın özgürlüğünü gereğinden fazla kısıtlayan ve kendi çıkarları uğruna halkı savaş ve çatışmalara sürükleyen yönetim, uyguladığı bu baskı sonucu devlette uyum ve birliğin yok olmasına neden olur. Bu nedenle savaş anında gönüllü olarak savaşacak kimse bulunmaz ve paralı askerlere ihtiyaç duyulur.²²³ Savaş esnasında halkın desteğini alamayışın bir başka nedeni de, yöneticinin barış esnasında erdemler konusunda halkın güvenini kazanamamış olmasıdır. Erdemler konusunda üstünlüğünü ispat edememiş

²¹⁹ Platon, *Devlet*, 375c.

²²⁰ Platon, *Devlet*, 376c.

²²¹ Syse, *a.g.m.*, s. 41.

²²² Platon, *Devlet*, 395c.

²²³ Platon, *Yasalar*, 697d-698a.

bir yönetici de savaş anında halkın yardımından mahrum kalır.²²⁴ Erdemi elde etmek, yönetimi elde etmekten önemlidir²²⁵

Halkın yararını gözetmeyen, baskıcı bir rejimdeki yasalara yasa, para karşılığı hizmet eden kişilere yurttaş ve paralı askerin hizmet ettiği düzene de adalet denmesi doğru değildir.²²⁶

Özgür olmak isteyen bir halka korkunun bir kölelik olduğu öğretilmelidir.²²⁷ Cesaret karakterin bir parçası olmazsa, yünün sodada renginin uçması gibi, bilgi halindeki cesaret de, korku anında yok olur.²²⁸

“İnsanların birbirlerine durup dururken nefret etmelerinin ayıp olduğuna, şehrimiz bekçilerinin inanmaları gerekiyorsa, Tanrıların tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup boğuştuklarını söylememeli; gerçekten olmuş şeyler de değil bunlar...”²²⁹

Şehrin koruyucuları, mal mülk edinirse, halka zulmedebilir.

Devlet'te, refah şehriden iyi yönetilen erdemli şehre kadar olan pasajda, şehrin askerî koruyucularının uygun bir şekilde eğitiminin ve Grekler arasındaki savaşlar söz konusu olduğunda, savaşta adalet öğretisinin altı çizilir.²³⁰

Zafere teşvik eden iki şey düşman karşısında gözüpeklik ve dostlar karşısında utanma korkusudur. Savaşta zaferin kazanılması için düşmanların iyi tanınması ve onlardan daha iyi olmak için gayret gösterilmesi gerekir.²³¹

III. ARİSTOTELES

A. DEVLET ANLAYIŞI

Aristoteles toplu halde yaşamının tabî bir arzu olduğunu, sadece yardımlaşma amacıyla teşekkül etmediğini ifade eder. Devletin asıl gayesi ticarî birlik, yaşama ihtiyacı ve

²²⁴ Platon, *Alkibiades I*, 119d-e.

²²⁵ Platon, *Alkibiades I*, 135b.

²²⁶ Platon, *Yasalar I*, 715b.

²²⁷ Platon, *Alkibiades I*, 122b.

²²⁸ Platon, *Devlet*, 430b.

²²⁹ Platon, *Devlet*, 378b, c.

²³⁰ Syse, *a.g.m.*, s. 36.

²³¹ Platon, *Alkibiades I*, 119e, 124b.

ırksal birlik değildir; erdem ve iyi yaşamadır. Bu ikisi insanın varlık nedeni olduğuna göre devlet, tabîi bir varlıktır. İnsan, tabiatı gereği toplumsal ve siyasal bir canlıdır.

Her devlet, iyi bir amaçla kurulmuş siyasal bir topluluktur. Devletin diğer topluluklardan farkı sadece nicelik yönünden değil nitelik yönündendir.²³²

Toplum, ahlâkî ve entelektüel erdemleri yaşama alanıdır. Aristoteles'in bu görüşü, devlet ve yasaların varlığın tabiatına aykırı olduğunu iddia eden Sofistlerden ve bireyin hiçbir şeye muhtaç olmadan yaşayabileceğini iddia eden Kiniklerden farklıdır.

Devlet, bireylerin iradesiyle oluşturulmuş, yapay bir sözleşmenin sonucu değildir. Bu şekilde yapay olan, devletlerarası ilişkilerdir.

Devlet, sadece bir güven şemsiyesi değildir, halkın mutluluğunun kaynağı olması gereken bir kurumdur. Bu nedenle halkına karşı güvenlik dışında erdemlere ilişkin eğitim görevleri vardır.²³³

Toplum ve devlet, bireyden bağımsız düşünülmediği için, devletin kutsallaştırılması söz konusu değildir.

Yurttaşların aralarında hürriyete tecavüzü engelleyen “hakem devlet” ya da devletin çıkarını bireyin çıkarına ve haklarına önceleyen “totaliter/kutsal devlet” yoktur.²³⁴

Aristoteles, Büyük İskender'in merkezî/imparatorluk tipi devlet projesini desteklemez. Ona göre doğru olan, yurttaşların yönetime doğrudan katıldıkları, insanların birbirlerini iyi tanıdıkları, nüfusu ve yüz ölçümü fazla büyük olmayan site devletidir.²³⁵

M. Ö. 7. yüzyıldan itibaren Yunan site devletleri arasında bir mücadele ve çatışma hüküm sürmüştür. Aristoteles de, Yunan sitelerinin hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle (siyâsî ve sosyal) çatışma ve savaş halinde olmalarına son verecek, istikrar ve güven ortamını sağlayacak çözümler aramaktadır. Aristoteles'e göre, yönetim biçimi tiranlık da olsa, devlet iç savaşa ve devrime karşı korunmalıdır.²³⁶

²³² Aristoteles, *Politika*, [çev.] Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul 2006, s. 7.

²³³ Aristoteles, *Politika*, s. 85.

²³⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 –Aristoteles-*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 280

²³⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 204.

²³⁶ Arslan, a.g.e., s. 305.

Yönetim şekillerinin en iyisi krallık, sonra aristokrasidir. Ancak, Aristoteles'e göre bu ikisinin gerçekleşmesi imkansızdır. Mümkün olan en iyi yönetim şekli oligarşi ile demokrasi arasında, demokrasiye daha yakın olan yönetim şeklidir. Yönetimde ağırlıklı söz sahibi olan halk, savaşma yeteneğine sahip olmalıdır. Copleston'un haklı olarak değindiği gibi Yunan sitesinde bir savaşçı olarak görev yapmak demek, ağır silahlı piyade donatımını karşılayabilecek imkana sahip olmak demektir. Bu ise belli bir zenginlik gerektirir. Devlette üç sınıf vardır: Biri çok zengin, diğeri çok yoksul ve üçüncüsü orta halli. İlk iki sınıf aşırı uçları temsil eder. Birinci sınıf itaatsiz, ikinci sınıf korkaktır. Orta sınıf ise emir almayı bildikleri gibi gerektiğinde emir vermeyi de bilirler. Toplumda barış ve istikrar bu orta sınıfa ve onun güçlü olmasına bağlıdır. Aksi takdirde istikrarsızlık ve devrim tehlikesi ortaya çıkar.²³⁷

Aristoteles, Platon'un devlette "birlik" ilkesini eleştirir. Ona göre birlik aile ve birey için doğru ve iyi olandır. Devletin doğası ise "çokluk"tur. Hatta birlik ilkesi, devleti devlet olmaktan çıkarır. Devlette esas olan, çok sayıda insandan değil, farklı türde insanlardan oluşmasıdır. Bir şehri ayakta tutan, ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir.²³⁸ Dostluk devleti bir arada tutar, birlik ise yıkar.²³⁹

Aristoteles, toplumda hiyerarşinin varlığının doğal olduğunu iddia eder. Aristoteles'in temel ahlâkî kavramı "özgürlük" değil "erdem"dir, "eşitlik" değil "liyâkat"tır.²⁴⁰ Eğer tabî eşitlik söz konusu olsaydı, herkesin sırayla her işi yapması gerekirdi.²⁴¹ Ona göre, kölelik sisteminin varlığı haklı, iyi ve doğru olandır. Kölenin doğası, efendisinin mülkiyeti olmasıdır. Köle, doğadan kendi kendisinin olmayandır. Aristoteles kölenin erdemi olup olamayacağını sorgular. Vardığı sonuç şudur: Köle de insandır; erdemli olabilir. Ancak erdemini gerçekleştirme efendisi sayesinde; efendi, köle için uygun erdem nedenidir.²⁴² Bedeni zihnin, duyguları zekânın yönetmesinin tabî ve doğru olması gibi, köle de efendiye ve onun yönetimine muhtaçtır.²⁴³

Köle ve efendi kategorilerinin içerisinde de hiyerarşi vardır. Her köle eşit değildir. Doğal kölelik ve yasalardan kaynaklanan kölelik olmak üzere iki tür kölelik vardır. Akıl

²³⁷ Arslan, *a.g.e.*, s. 296-297.

²³⁸ Aristoteles, *Politika*, s. 32.

²³⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 35-36.

²⁴⁰ Arslan, *a.g.e.*, s. 292; *Politika*, s. 82.

²⁴¹ Aristoteles, *Politika*, s. 33.

²⁴² Aristoteles, *Politika*, s. 23.

²⁴³ Aristoteles, *Politika*, s. 12-14.

yetisinden, ona sahip olacak kadar pay alan, ancak onu kullanacak kadar pay almayan kimseler doğuştan kölelerdir. Savaşta ele geçirilen bütün ganimetlerin, savaşı kazananın mülkiyetine geçmesi sonucu ortaya çıkan kölelik ise yasalara dayalı köleliktir.²⁴⁴

B. SAVAŞ

Platon'da olduğu gibi Aristoteles'in felsefesinde de adalet kavramı, temel kavramlardan biridir. Aristoteles'e göre, adalet erdemın başkalarıyla ilişkide fiilî hâle gelmiş şeklidir.²⁴⁵

Aristoteles'in felsefesinde her şeyin bir varlık gayesi olduğu hususu sürekli vurgulanmaktadır. Siyaset felsefesinde de, savaş, son çaredir ve varlık gayesi barıştır. Barış gayesi olmaksızın asla kendisini meşrulaştıramaz. Çalışmanın, dinlenmenin; etkinliğin, düşüncenin aracı olması gibi, savaş da ancak barışın aracı olabilir.²⁴⁶

Mutluluk, dinginlik içinde olur. Dinginliğe ermek amacıyla, dinginliği feda eder, *barışı sürdürmek için savaşıyoruz.*²⁴⁷ Aristoteles'in arkitektonik sözcüğü ile nitelediği ilimler tasnifine bakıldığında siyaset sanatı askerlik sanatının üstünde yer alır. “Savaş, siteyi korumak veya geliştirmek için girişilen bir eylemdir. Siteyi sadece savaş amacına yöneltmek veya siteye sadece askeri açıdan bakmak, sitesinin doğasına aykırı olur. Mutlak anlamda arkitektonik bilim siyasettir; etikdir.”²⁴⁸

Aristoteles'e göre devlette üç farklı alan vardır. Bunların görev alanları sırasıyla, kamusal işleri müzakere etme ve sonuca bağlama, devlet makamlarının tespiti ve bu makamlara atanacak kişilerin seçilmesi ve yargıya ilişkin konuları ele almaktır. Savaş kararını verecek merci bugün yasama olarak isimlendirdiğimiz ilk alana dahildir. Savaş kararının dahil olduğu kamusal işlerin müzakeresi bütün yurttaşlar tarafından yapılabilir; bu, demokrasinin ayırt edici özelliğidir.²⁴⁹ Yurttaş olmanın bir şartı da silah taşımaktır.

Aristoteles insanın doğası gereği siyasal olduğunu ifade ederken, doğası gereği şehri, devleti olmayanın ya insanlığın altında ya da üstünde olduğunu söyler. Doğası gereği savaşa

²⁴⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 14-15.

²⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, [çev.] Saffet Babür, Kebikeç, Ankara 2005, 1130a, 12-15.

²⁴⁶ Aristoteles, *Politika*, s. 222.

²⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b, 5-10.

²⁴⁸ Oktay, *a.g.e.*, s. 41.

²⁴⁹ Arslan, *a.g.e.*, s. 303.

düşkün olan kişi insanlığın altında olana misal teşkil eder.²⁵⁰ Bu kişi tek başına kalmış bir dama taşı gibidir. Savaş yapmak adına savaş yapan, öldürme isteği uğruna dostlarını düşman edinen kişi, savaşçı değil cani olarak nitelenir.²⁵¹

Adaletsizlik iki türüdür. Biri bilmeyerek ve bilgisizlikten ötürü yapılan adaletsizliktir; bu, bağışlanabilir. Diğeri bilgisizlikten dolayı değil, doğal ya da insanca olmayan bir tutkudan ötürü bilmeyerek yapılandır; bu ise bağışlanamaz.²⁵²

Platon'da olduğu gibi Aristoteles'e göre de imkan olduğu takdirde en iyi uluslararası tutum, diğer devletlerle ilişkiyi kesmektir. Fakat klasik filozoflar böyle bir tercihin fiiliyatta tercihe şayan ya da mümkün oluşunun nadir ve geçici bir coğrafî şansa bağlı olduğunu bilir.²⁵³ Bu nedenle, Aristoteles'e göre, gerçeğe daha uygun olan, pasifist tutum değildir. Aristoteles siyaset ve savaşa fiiliyatta asalet ve azamet açısından en üstün dereceyi verir. Siyaset ve savaş, adalet ilkeleri gözetilerek toplumun ortak faydası için araç olarak kullanılmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles şiddet ve çatışma konusunda realist bir tutum sergiler. Ona göre erdemli yönetici, şiddet dayalı yöntemleri, ortak iyi yolunda kullanmayı sağlayan araçtır.²⁵⁴

Savaşın sakıncalarından bahsetse de, Aristoteles, ağırlıklı olarak, felsefe öncesi vatanperver yabancı politikasını desteklemiştir; bu da savaştır. Aristoteles bu politikanın değiştirilmesinin arzu edilir olmadığı gibi faydalı da olmadığını savunur. Bu tavır, şehrin yabancı politikasının ve savaşa başvurmasının ahlâkî tasdikinin ilk işaretidir.²⁵⁵

Aristoteles, Platon'un adalet anlayışını ilişkiyel bir anlayışla değiştirmiş ve adaleti dostlar arasındaki ilişkiye hasretmiştir. Politika'da saldırı, öldürme, kavga gibi düzeni bozan fiillerin ilişkiyel olarak ne kadar yakına yapılırsa o kadar kutsallığa aykırı olacağını ifade eder.²⁵⁶

İnsanlar arasındaki hiyerarşinin doğallığını ifade ederken savaşın meşru nedenleri hakkında ilk düşüncelerini formüle eder. Ona göre savaş açmanın beş meşru gerekçesi

²⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 9.

²⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b, 10-15.

²⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1136a, 5-10.

²⁵³ Pangle, Thomas L., "Justice Among Nations in Platonic and Aristotelian Political Philosophy", *American Journal of Political Science*, c. 42, S. 2, (1998), s. 382.

²⁵⁴ James A. Barry, *The Sword of Justice: Ethics and Coercion in International Politics*, Praeger Publisher, Westport 1998, s. 13.

²⁵⁵ Pangle, *a.g.m.*, s. 380.

²⁵⁶ Aristoteles, *Politika*, s. 35.

vardır: kendini savunma, intikam alma, müttefiklere yardım, polis için onur (şöhret) ya da kaynaklar açısından kazanç sağlama ve kendilerini yönetmeye uygun olmayanlar üzerinde otoriteyi muhafaza etme. Dördüncü ve beşinci gerekçeler doğrudan Aristoteles'in insanlığın doğal bir düzeni olduğuna inancından ve bu düzeni tekrar inşa ve muhafazayı amaçlayan savaşın meşru olduğu inancından kaynaklanır.²⁵⁷

Savaşın meşru amaçlarından biri, savunmadır. Nitekim adaletli fiil, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortasıdır.²⁵⁸ Aristoteles, savunma savaşının meşruluğuna işaret ederken, güç uğruna yapılan taarruz savaşının haksız gerekçelere dayandığına işaret eder. Nitekim adalet değil güç odaklı olan devleti de eleştirmektedir. Aristoteles'e göre taarruz savaşı, tiranın halkın arasındaki muhtemel iktidar düşmanlarına karşı egemenliğini koruma araçlarından biridir.²⁵⁹

Aristoteles'in kendi çağında Yunan sitesi için düşündüğü "mümkün olan" en iyi devlet, kendini savunma yönünde güçlü bir askerî erdeme sahip olacak bir orta sınıf devletidir.²⁶⁰ Devletin askerî yetkinliği savaşta üstünlüğü sağlamanın ötesinde, savaşın başlamasına dahi mani olabilir. Düşman devlet, gerçekten iyi donanımlı bir orduya sahip devlete karşı saldırıya geçmeyi tercih etmez.²⁶¹ Devlette asıl gayenin savaş değil, barış olduğu dikkate alındığında, böyle bir ordunun asıl gayeye hizmet ettiği görülmektedir. Bununla birlikte, bütün erdemleri bir araya getirmeyen bir devlet, gerçek manada en iyi devlet değildir. Yalnızca savaş sanatında yetkin olan bir devlet (Aristoteles'in Sparta örneğiyle gösterdiği gibi) savaş sırasında gelişir, sınırlarını genişletip üstünlük sağlar; barış sağlandığında ise duraklar ve gerilemeye başlar.²⁶²

Aristoteles'e göre yasa koyucu, yalıtılmışlığı değil, komşu ülkelerle ilişkiyi esas olarak kanun koymalıdır. Mesela, silah miktarını belirlerken sadece iç savaşı engelleyecek kadar değil, komşu devletleri de savaştan men edecek kadar miktarı esas almalıdır.²⁶³

Sâdik vatandaş yabancıyı değil, kardeş yurttaşını korumayı görev bilir. Yabancılar, potansiyel düşman olarak kabul edilir. Pozitif ve sınırlı ittifak veya işbirliği antlaşmaları bu

²⁵⁷ Bellamy, Alex J., *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Polity Press, Malden 2006, s. 19.

²⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1133b, 28-30.

²⁵⁹ Arslan, *a.g.e.*, s. 314-316.

²⁶⁰ Arslan, *a.g.e.*, s. 296.

²⁶¹ Aristoteles, *Politika*, s. 216.

²⁶² Aristoteles, *Politika*, s. 58.

²⁶³ Aristoteles, *Politika*, s. 42.

temel ahlâkî ayrımı biraz değiştirse de, yurttaş-yurttaş olmayan ayrımını temel alan yabancı politikasında temelden bir değişikliğe neden olmaz.²⁶⁴

Aristoteles Politika'da bir devletin geçim sağlama yollarından bahsederken göçebelik, tarım, balıkçılık, yağmalama ve avcılığı sıralar. Yağmalamayı meşru saydığı gibi, savaş sanatının da avcılığın bir parçası olduğunu söyler. Ona göre bu sanatın vahşi hayvanlara uygulanması nasıl meşru ise, tabiatı yönetilmek olan insanlara karşı uygulanması da o kadar meşrudur.²⁶⁵

Savaş tutsakları köledir. Aristoteles, güçlü olana zayıf olanı mülkiyeti altına alma hakkının verilmesinin eleştirilmesini haklı bulmaz. Çünkü zafer kazanan, çeşitli erdemlerinin üstünlüğünden dolayı galip gelmiştir.

IV. FÂRÂBÎ

İslam düşünce tarihinde sistematik anlamda siyaset felsefesinin temelleri Fârâbî tarafından atılmıştır. Fârâbî, felsefedeki genel tutumunun devamı olarak siyaset alanında da Grek felsefe geleneğini ustalıkla işlemekle beraber, mensubu olduğu medeniyetin inanç ve değer dünyasının haritasının çıkarılabileceği bir felsefe inşa etmiştir. Fârâbî, siyaset ilmini detaylı bir şekilde tanıtırken, bu ilmin irâdî fiillerin gayelerini, onları mümkün kılan yetilerin ve özelliklerin insanda nasıl düzenlenmeleri gerektiğini (*temkîn* ve *tanzîm*) ve bu düzenin nasıl muhafaza edileceğini (*hıfz*) beyan eden bir ilim olduğunu ifade eder.²⁶⁶

Siyaset felsefesinin merkezine yerleştirdiği erdemli başkanın (*er-raîsü'l-fâzıl*) sahip olması gereken özelliklerden bahsettikten sonra bu özelliklerin milletler ve şehirlerde hakim kılınmasının yöntemlerinden bahseder. Siyasetin fâili olan hükümdarın, sahip olduğu erdemlerin milletler ve şehirlerde özel örneklerini gerçekleştirmesinin iki yolu vardır. Bunlar öğretim (*ta'lîm*) ve eğitimidir (*te'dîb*). Öğretim nazarî erdemlerin (*el-fedâ'ilü'n-nazarîyye*); eğitim ise ahlâkî erdemlerin (*el-fedâ'ilü'l-hulkîyye*) ve amelî sanatların (*es-sınâ'atü'l-'ameliyye*) kazandırılmasıyla ilgilidir. Nazarî olanları öğretmenin öncelikli yolu mantıkî

²⁶⁴ Pangle, s. 38. "Burada akla iki soru gelmektedir: Birincisi, Aristoteles'in adalet vurgusu göz önüne alındığında, aynı vatani paylaşmayanlarla olan sınırlı adalet siyasî adaletin sürekliliği/tutarlılığı iddiasına gölge düşürmez mi? İkincisi, felsefî bilgiye verilen değer dikkate alındığında, uluslararası siyasette, felsefe öncesi tavırla bir farkın olmaması, sıradan bakış açısının felsefî versiyonun, onu bir diğerinden ayırt eden bir derinliğe sahip olmadığını göstermez mi?" Pangle, s. 382.

²⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 19.

²⁶⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, [tah.] Muhsin Mehdî, 3. Baskı, Dâru'l-meşrik, Beyrut 2001, s. 52-55; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, [çev.] Prof. Dr. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 92-93.

yöntemleri kullanmak, bu mümkün olmadığında ise tahayyül yöntemine başvurur. Amelî erdemleri kazandırmanın öncelikli yöntemi iknâ deliller kullanmak, bu mümkün olmadığında ise zor kullanmaktır (*ikrâh*); zor kullanarak eğitmek ise savaş maharetini (*el-mihnetü'l-harbiyye*) gerektirir.²⁶⁷ İslam siyaset felsefesindeki kurucu rolü yanında, savaş sanatına dair görüşleri, savaş felsefesi ve savaş ahlâkı mevzularında Fârâbî'ye İslam filozofları arasında öncelikli ve merkezî bir konum kazandırmaktadır. Aşağıdaki başlıklarda Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerine ve bu görüşler üzerine yapılan yorumlara yer verilecektir.

A. İNSAN TABİATI VE TOPLUMSALLIK

Fârâbî, *Kitâbü ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* isimli eserinde insanlığın özünde dayanışma olduğunu ifade eder.²⁶⁸ Bu ön kabul, evrensel bir devlet düşüncesini de mümkün kılar. İdeal devlet, Platon ve Aristoteles'te şehir devleti ile sınırlandırılırken, “Fârâbî Grekler'in site-devleti idealize eden görüşlerinden ayrılarak bir yeryüzü devleti tasarlamıştır. Bunda stoa felsefesinin muhtemel etkisiyle birlikte İslam dininin evrensel dünya tasavvurunun belirleyiciliği söz konusudur.”²⁶⁹

Hakiki mutluluğu elde etmek için birbirine yardım eden insanlardan oluşan şehir, erdemli şehir (*el-medînetü'l-fâzıla*), insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli toplum (*el-ictima'u'l-fâzıl*), bütün şehirleri, kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli millet (*el-ümmetü'l-fâzıla*), bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri devlet, erdemli evrensel devlettir (*el-ma'mûratü'l-fâzıla*).²⁷⁰ Bununla birlikte, bu evrensel devlet, birden fazla erdemli milletin varlığını imkansız kılmaz. Zira Fârâbî'nin kendi ifadesiyle, “farklı dinlerin olduğu erdemli milletler ve şehirlerin varlığı mümkündür; bununla birlikte onların gayeleri ve saadetleri aynıdır”.²⁷¹

²⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*, [neş.] Ca'fer Ali Yâsin, Beyrut 1983, s. 80-81 (çev. Ahmet Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, 2. Baskı, Divan Kitap, İstanbul 2012, s. 83-84).

²⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbü ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, [thk.] Albert Nasri Nadir, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1985, s. 117. (çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Vadi Yayınları, Ankara 1991, s. 99).

²⁶⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM yayınları, İstanbul 2008, s. 141.

²⁷⁰ Fârâbî, *Ârâ*, s. 118 (çev. s. 100-101).

²⁷¹ Ayrıca bkz. . *Siyasetü'l-medeniyye*, Haydarabat 1346, s. 56.

B. ERDEMLİ YÖNETİCİNİN VASFI OLARAK MÜCAHEDE

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde belirgin bir özellik, gerçek hükümdarın (*el-melik 'ale'l-hakîka*), kaostan kozmosa geçişin aktörü olmasıdır. Ona göre erdemli yöneticinin altı özelliği vardır: Hikmet, ta'akkul, ikna (*cevdetü'l-iknâ'*), tahayyül (*cevdetü't-tahayyül*), tasavvur, cihada yönelik fiziksel güç (*el-kudre 'ale'l-cihâd*) ve kendisini cihadla ilgili şeylerle meşgul olmaktan (*el-eşyâü'l-cihâdiyye*) alıkoyacak herhangi bir fiziksel engelinin olmaması.²⁷² Fârâbî, *Ârâ'* da erdemli şehrin yöneticisinin özelliklerinden bahsederken yine savaşıma yetisinden (*es-sinâ'atü'l-harbiyye*)²⁷³ bahseder. Burada tercih ettiği kavram cihad ve türevleri değil, "harp" kavramıdır. Bu yeti sadece kâmil manada erdemli olan yönetici için değil, daha alt düzeyde erdemli olan yöneticiler için şart koşulan bir özelliktir. Nitekim Fârâbî, bu altı niteliğin bir araya gelmesinin zor olduğunu ifade ederek erdemli yönetici hakkında daha az mükemmel olan üç olasılıktan bahseder. Bu üç olasılıkta da ortak olan şey, cihada yönelik fiziksel yeterlilik şartının kaçınılmaz olarak varlığını devam ettirmesidir²⁷⁴ Başka bir deyişle, *el-medînetü'l-fâzıla* idealine ulaşabilmek için *es-siyasetü'l-fâzıla*²⁷⁵, bunun gereklerinden biri olarak da *el-mücahidü'l-fâzıl*²⁷⁶ siyaset felsefesinin şemasında yerini alır.

Erdemli yönetici, liderlik iradesini davranış ve meleke haline getirmiş, aklî yetkinliğe ulaşmış olmalıdır. Erdemli yöneticiden, savaşıma yetisi olmadan imkansız olan, başkalarını mutluluğa yönlendirme görevini yerine getirmesi beklenir.²⁷⁷ Hakiki anlamda filozof, sadece yönetici ve yasa koyucu değil, aynı zamanda bir savaşçıdır. Yönetici "bizatihi cihad edebilme gücüne sahip olmalıdır; bedeninde cihadla ilgili şeylerle ilgilenmekten kendisini alıkoyacak hiçbir engeli olmamalıdır"²⁷⁸. Bu nedenle filozof yönetici, sadece muhafız veya savaşçı sınıftan çıkmaz, o bizatihi savaşçıdır.²⁷⁹ Fârâbî, ancak imamın adaletle uygun bir savaş açmak için gerekli yetkiye sahip olduğunu vurgular. Meşru otoriteye sahip olmayan

²⁷² Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni –Fusul al-madani-*, [çev.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, s. 137 (çev. s. 50).

²⁷³ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 130 (çev. s. 109).

²⁷⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 137-138 (çev. s. 50-51).

²⁷⁵ Fârâbî, *Mille*, s. 55 (çev. s. 112).

²⁷⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 154.

²⁷⁷ "Temel hükümdarlık vasıfları olarak Fârâbî kaynaklı 'hikmet ve adalet' yerine 'din ve devlet' ikizlerini geçiren Gazâlî'nin etkili olduğu Osmanlı dünyasında ise 'bilge kral'dan çok 'âdil padişah' figürü benimsenmiştir." Gencer, *a.g.m.*, s. 244.

²⁷⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 137 (çev. s. 50).

²⁷⁹ Michael J. Sweeney, "Philosophy and Jihad", *The Review of Metaphysics*, S. 60, s. 567. Hükümdarın savaşçı özelliği için bkz. Fârâbî, *Ârâ'*, s. 130 (çev. s. 107); Aydın, *a.g.e.*, s. 138.

şef ve liderlerin açtığı savaşlar gayrı âdildir.²⁸⁰ Bu ifade, âdil savaş teorisinde savaş öncesi adalet ilkelerinden meşru otorite ilkesiyle paralellik arz etmektedir.

Fârâbî, *Kitabü'l-Mille* isimli eserinde ilk başkan ve tâbi olan başkanın sahip olması gereken özellikleri ele alırken siyaset felsefenin külli ilkelerinden ve yönetimle ilgili dönemden döneme farklılaşan ilkelere bahsetmektedir. Böylece, mevcudun sonsuzlaştırılmadığı inşacı bir yaklaşım ortaya koymakta ve bu yönüyle tek bir yönetim tarzının ve siyasetin bağlayıcı olmadığı İslam siyaset geleneğinin genel yaklaşımına uygunluk göstermektedir. Siyasetin değişmez temel ilkelere bağımlı olan değişken ilkelerin var olduğu düşüncesini İbn Sînâ da tasdik eder.

Askerlerin düzenlenişi ve (şehir) giriş ve çıkışların bilinmesi, en korkunç silahların, siper ve surların hazırlanmasıyla şehrin kontrol edilmesine gelince, bunların halife olması bakımından yöneticiye ait olması gerekir. Bunlarda tikel hükümler konulmaz, çünkü böyle yapmak fesada sebep olur. Zira tikel hükümler, zamanın değişmesiyle değişir. Bunlarda (olası bir fesattan) tam bir sakınımla tümel hükümler koymak da mümkün değildir. Şu halde işin istişâre ehline bırakılması gerekir.²⁸¹

İbn Sînâ bu ifadeleriyle, yönetici sınıfın otoritesine vurgu yapmaktadır. Başkan veya yönetici sınıfa verilen bu yetki, şartların farklılaşması halinde, meşru otoritenin, külli kaideleri gözeterek, yeni duruma uygun hükümler takdir etmesine meşru bir zemin kazandırır. Bu imkan, tekil durumların uzun zaman etkili olacak sonuçlar doğurduğu savaş hadisesi için ayrıca bir önem taşımaktadır.

Fârâbî'ye göre erdemli olana zorlamanın üç düzeyi vardır. Bu üç düzey ailevî, yasal ve askerî düzeylerdir. Her üç düzeyde de zor kullanma olmaksızın erdemli olana alıştırmamanın imkansız olduğu durumlarda kullanılan güç aynı türdendir. Bu nedenle kanun koyucu filozofun zor kullanması ve savaşçı kimliğini taşıması şaşırtıcı değildir. Âdil bir savaş insanları en iyi ve kendilerini en hayırlı olana yönlendirecek olan savaştır. *Fusûl*'de hayırlı olana zorla yönlendirme manasında kullanılan *yestekrihu*²⁸² kelimesinin, *Tahsîl*'deki iradesiz olanın ahlâkî formasyonu için kullanılan kerhen²⁸³ ile aynı kökten gelmesi, konu bütünlüğü açısından uyumlu bir kullanımdır.

²⁸⁰ Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, [çev.] Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, s. 232.

²⁸¹ İbn Sina, *Metafizik II*, [çev.] Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 203.

²⁸² Fârâbî, *Fusûl*, s. 146.

²⁸³ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 81 (çev. s. 84).

Fârâbî savaş türlerini ele alırken nötr bir kelime olan *harb* kelimesini, savaşçı anlamında ise *mücâhid* kelimesini kullanmıştır. *Fusûl*'de, erdemli mücahidin ölüm tehlikesiyle karşılaşmasından bahsederken savaşa göndermede bulunur. Buna göre, erdemli kişi, cesaretlidir, ancak korkusuz değildir. Ölümüyle şehrin sakinlerine bir fayda sağlayacağı durumda ölüme cesaretle atılmalıdır. Erdemli kişi öldüğünde, onun için değil, bu kayıplarından dolayı o şehrin sakinleri için yas tutulmalıdır.²⁸⁴ Burada kullanılan “el-mücâhidü'l-fâzıl” ifadesi doğrudan cihadla ilgilidir. Aslında bu kullanım, erdemli şehri oluşturan beş grubu sayarken savaşçıları, başka yerlerde *mukâtile* ve *hafaza* olarak isimlendirmekle birlikte, burada *mücâhidûn*²⁸⁵ olarak adlandırması ile uyumludur.

Siyaset düşünürü Charles E. Butterworth'a göre, Fârâbî, *Fusûl*'de gerçek yöneticinin bir özelliği olarak cihad için bedensel yeterliliği olmak şartını ifade ederken, erdem evrensel olduğu için, erdemli yönetici ve savaşçı hakkında müslim ve gayri müslim ayrımı yapmaz.²⁸⁶ Butterworth'un konuyu felsefe-din ilişkisine dayandırması doğru bir yaklaşım olmakla beraber, Fârâbî'nin bu ilişkiye dair görüşü hakkındaki yorumların farklılığı, Butterworth'un yorumunu nihai bir sonuç olmaktan uzaklaşmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin erdemli din tasvirinden sadece İslam dininin anlaşılabilirliği şeklindeki yaklaşıma göre, Butterworth'un ulaştığı netice yanlışlanmakta ve erdemli bir savaşçının ancak müslüman bir savaşçı olabileceği sonucuna götürmektedir.

Ortaçağ düşünce tarihi üzerine çalışmaları olan ilahiyatçı Joel E. Kraemer'e göre, Fârâbî'nin erdemli savaşçı tasviri genellikle Helenistik tondadır ve bu konuda din bilimci Fr. Diego Sarrio Cucarella ona katılır. Bununla birlikte Kraemer, *mücâhid* kelimesinin kullanımının gerekçesi olarak, Grek klasik kaynaklarının Arapça tercümesindeki kullanımı ve kısmen de Müslüman okuyucuların dikkatini çekmeyi gösterir. Cucarella ise bu sonuca ulaşmaya zorlayacak bir sebep olmadığını, bu kullanımın, Fârâbî'nin Grek filozoflarının savaşla ilgili felsefî öğretileri ile İslam'ın kaideleri arasında bir çelişki görmemesinden kaynaklandığını ifade eder.²⁸⁷ Fârâbî'nin eserlerinde İslam dininin ıstılahlarının kullanıldığı başka örnekler Cucarella'nın yaklaşımının daha doğru olduğunu göstermektedir; tercüme eserlerin dilinin, yaşadığı dönemin bir parçası olan savaş konusunda Fârâbî'nin ustalıkla işlediği felsefesini yönlendirdiğini söylemek isabetli değildir.

²⁸⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 153-154 (çev. s. 63-64).

²⁸⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 137 (çev. s. 50).

²⁸⁶ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 134.

²⁸⁷ Cucarella, *a.g.m.*, s. 7-8.

C. SAVAŞ HAKKINDA KULLANILAN KELİMELER

Fârâbî’de felsefî savaş, sadece İslâmî cihad kavramı için felsefî bir zemin mi hazırlamaktadır? Ortaçağ İslam filozoflarının cihad ve âdil savaş ilişkisine dair düşünceleri hakkında Batılı araştırmacılar arasında genel olarak birbirine zıt iki yorum vardır. Bu yorumlardan birincisine göre, âdil savaş, cihad kavramının içinde anlamlandırılmıştır. İkinci yoruma göre ise, İslam filozofları, cihad kavramını daha geniş bir kategori olan adalete uygun savaşların bir alt kategorisi olarak ele almıştır.²⁸⁸

Siyaset Bilimci James Turner Johnson’a göre, “Batı’da Ortaçağ’dan erken modern döneme kadar, kutsal savaş hakkındaki düşünce hem dinî hem de dinî olmayan kaynaklarda şekillenen, savaşı haklılaştırma ve sınırlandırma hakkındaki daha geniş bir geleneğin bir parçası olarak gelişmiştir. Aynı şekilde İslam kültüründe de cihaddan farklı olarak bir savaş kavramı tanımlama gayreti olmuştur bu kavram din tarafından değil iyi bir yönetimin ihtiyaçları ile oluşturulmuştur. Bu akıl yürütme, fıkıh alanından değil felsefe alanından gelen bir katkıdır. Bu düşünme tarzının en önemli savunucusu Fârâbî’dir.”²⁸⁹

Yine Johnson’a göre “Fârâbî’nin düşüncesi, İslam devleti merkezileşmekten uzaklaşıp, daha otonom bölgesel güçlere dönüşürken, bu bölgesel güç merkezlerindeki siyaset sanatı hakkında alternatif bir düşünme yolu sunmuştur. Dini ortodoksi, hala tek bir dinî ve siyâsî birliği olan İslam toplumu anlayışını devam ettirirken, Fârâbî, ortaya çıkan pratik gerçekliğe, tek tek şehir devletlerinin iyi yöneticisi için gerekli olan şeye odaklanmıştır. Şeybânî’den (ö. 189/ 805) yaklaşık bir asır ve İmam Şafî’den (ö. 204/ 820) elli yıl sonra yaşayan Fârâbî, cihad hakkındaki fikhî geleneğin kurulduğu bir dönemde yaşamıştır; ayrıca, İslam’ın yayılmasının, dâru’l-İslam dâru’l-harb arasındaki sınırları halifenin bulunduğu Bağdat’tan uzaklaştırdığı bir dönemde yaşamıştır. Onun ilgilendiği konu, sınırlardakilerle olabilecek savaş değil, İslam dünyasındaki şehirlerin erdemli yöneticileri için zorunlu olabilecek güç kullanımı hakkındadır. Bu farklılıklar savaş hakkında önemli açılardan fıkıhçıların tanımladığı şekliyle cihadıkinden farklı olan bir savaş kavramı üretmiştir.”²⁹⁰ “Savaşla ilgili İslâmî geleneğin tutumu hakkında daha fazlasını

²⁸⁸ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 127.

²⁸⁹ James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1997, s.72.

²⁹⁰ Johnson, *a.g.e.*, s. 72.

söylemek gerekirse, bu bağlamda Fârâbî, cihad kavramından açık bir şekilde bahsetmez ve cihadı savaşın adalete uygun olan ve olmayan şekilleriyle ilişkilendirme girişiminde bulunmaz.²⁹¹

Johnson, Butterworth'un görüşlerine referansta bulunarak, kendisinin de aynı minvalde düşündüğünü beyan etmektedir. Butterworth, Fârâbî'nin adalete uygun kabul ettiği savaş türlerinden, "kendileri için en iyi ve en talihli olana yönlendireni tanımayan ve bunu bilen ve konuşarak buna davet edene teslim olmayan topluluğa karşı" olan savaşın, cihad düşüncesiyle ilişkili olduğunu ve bunun fikhî geleneğe muhtemel bir gönderme olduğunu iddia eder. Tabî ki Fârâbî'nin dili, oldukça soyut olsa da, bu açıklama geleneksel olarak cihadın muhatabı olan, savaşılması gereken zümreye (*harbî*) dair bir tasvir olarak alınabilir. Bu, Fârâbî'nin cephesinde kasıtlı olarak kullanılmış olsaydı, erdemli başkanın açtığı haklı savaş türlerinden biri olarak cihadı tekrar tanımlamak gerekecekti. Fakat Butterworth, ne "cihad" kelimesinin ne de onun türevlerinin Fârâbî'nin tartışmasında görünmediğini ifade eder. Sonuç olarak Butterworth'a göre, Fârâbî'nin amacı dikkate alındığında, İslam dünyası dahilindeki şehir devletlerini yöneten iyi yönetimi tanımlamak için, bu âdil savaş kategorisini irtidat, sapkınlık yahut ihtilafı bastırmakla ilişkilendirmek daha uygun olabilirdi; yine de "kendisi için en iyi ve en talihli olan"a yönlendirme ibaresi, oldukça genel bir ifadedir ve dinî sapkınlığa ya da inançsızlığa açık bir gönderme yapmaz.²⁹²

Aynı zamanda, cihad geleneği açısından değerlendirilebilecek diğer niteliklerinin yanında, şehrin hizmetinde ölümden korkmayan bir kişi olarak erdemli insan kavramı vardır: Erdemli savaşçı, *el-mucâhidü'l-fâzıl*. Bunun da ötesinde, erdemli bir yöneticinin sahip olduğu olumlu özelliklerin çokluğu içinde, onlardan biri, "bedenen cihad için yeterlilik ve bedeninde, cihadla ilgili şeyleri gerçekleştirmekten alıkoyan hiçbir şeyi olmamak"tır. Johnson'a göre, bu bağlamda *cihad* teriminin ve onun türevi olan *mücahid* teriminin kullanımı adaletli ve adalete uygun olmayan savaş tartışmasında kullanılmamasını daha dikkat çekici kılar. Açıktır ki, Fârâbî, cihad geleneğini ve onun uzanacağı noktaları bilmektedir, fakat tartıştığı savaş türü farklı bir merkeze sahiptir.²⁹³

Johnson'a göre, "ilk yüzyıllardan sonra, dini teoride tek bir İslam topluluğu olarak kabul edilen dâru'l-İslam'da devlet idaresi uygulaması, giderek bölgesel çokluğun ve dâru'l-

²⁹¹ Johnson, *a.g.e.*, s. 73.

²⁹² Johnson, *a.g.e.*, s. 73-74.

²⁹³ Johnson, *a.g.e.*, s. 74.

İslam'ın bölümleri arasındaki çekişmelerin varlığının kabul edilmesi ile karakterize olunagelmıştır. Fârâbî'nin çalışması bu gelişmenin bağlamını yansıtır ve özel ve çoğul Müslüman siyâsî topluluklarının iyiliğini garanti altına almakla ilgili problemlere uyum sağlayan kendini anlama şekli olarak zuhur etmiştir. Onun cihad kavramlaştırmasında, din uğruna savaş, temel bir ilgi alanından ziyade bir yansımadır. Hem fıkıhçılar tarafından güçlü bir şekilde temsil edilen dinî gelenekte, hem de popüler din algısında cihad kavramı varlığını devam ettiriyordu ve müslümanların müslümanlara karşı iç savaşını dahi kapsayacak şekle getirilmeliydi. İşte bu noktada, Fârâbî'nin çalışması İslam kültürü ve Batı'da savaşın haklılaştırılması ve sınırlandırılması hakkında sekülerleştirilmiş bir kavramsallaştırmaya neden olacak güçler arasında bir bağlantı noktası sunmaktadır. Doğal bir şekilde müslüman olan bir kişinin, hukuki olmaktan çok felsefî bir şekilde olsa da, Fârâbî'ninki gibi bir kavramsallaştırma zemininde siyaset sanatı anlayışı geliştirebilme imkanı hâlâ vardır. Tarihsel İslâmî kültür içinde, bununla birlikte, bölgesel çoğullukların pratikteki kabulü ve dinden ziyade siyâsî kaygılarla haklılaştırılan güç kullanımlarına rağmen Fârâbî'nin çalışmasında zımnen bulunan teorik yenilikler egemen olmadı. Resmi gelenek, fakihlerin tanımladığı, inançsızlığın (küfrün) güçlerine karşı kutsal savaş anlamında cihad kullanımıyla, İslâmî devlet ve onun diğer devletlerle ilişkisi hakkındaki anlayışta ana unsur olarak varlığını sürdürdü. Her halükarda, Fârâbî'nin yöneticinin açması gereken savaş türleri hakkındaki kavramsallaştırması, fıkıh geleneğinin tanımladığı cihadinkinden daha geniştir. Fârâbî'nin savaşın âdil türlerine dair bu sıralamayla ilişkilendirdiği gayeler, dinin değil siyasetin gayeleridir. Erdemli yönetici nihayetinde iyi bir müslüman olmalıdır, fakat yönetim uygulamasında İslam fıkıh geleneğinin sınırlarınadeğil felsefenin sınırlarına tabi olmalıdır.”²⁹⁴

Johnson Fârâbî'nin savaşla ilgili görüşlerini dönemin şartlarıyla ilişkilendirerek yorumlarken Batı düşüncesindeki felsefe-din ilişkisindeki çatışmacı tutumun İslam düşüncesinde de varolduğu ön kabulünü merkeze almaktadır. Bu nedenle yorumları, Fârâbî'nin, dinin şekillendirdiği cihad kavramına bir alternatif üretme çabasında olduğu ve ayrıca müslümanlar arası savaşa meşruiyet kazandıran, dönemi için radikal görüşler öne sürdüğü sonucuna götürmektedir. Cihadın gerekçeleriyle ilgili tartışmaların fıkıh alanında da devam ettiği göz önüne alındığında, Fârâbî'nin muhalefet oluşturmaya yönelik bir

²⁹⁴ Johnson, *a.g.e.*, s. 74-75.

alternatif üretme çabası içinde olmadığı ya da görüşlerini cihadla ilişkilendirmeme yönünde gayret göstermediği açıkça görülür.

Fârâbî'nin eğitim ve savaş hakkındaki görüşlerinin zamanının fakihlerinin görüşleriyle örtüşmediğine dair başka bir yorum Parens'a aittir. Parens ilgili metinlerin sabırla analiz edilmesi sonucunda, Fârâbî'nin taarruz savaşının tasdik edilmesi hususunda döneminin fakihlerini eleştirdiğini iddia etmekte ve bu görüşünü detaylı bir şekilde delillendirmektedir.²⁹⁵ Parens'a göre, Fârâbî, okuyucunun dikkatini savaş bahsinden çok önce, erdemli mücahid bahsinde cihadın önemine çekmiştir. Fârâbî, cihadın ya da mücadelenin zımnî ve açık mânâsının farkında olarak, ruh ve ahlâkî değerler bahsinin ortasında onun bâtinî mânâsını kullanmıştır.²⁹⁶ Yine Parens'ın yorumuna göre "Fârâbî'nin, savaş tartışmasında en önemli husus, onun fıkıh geleneğinden kopuşudur. Fârâbî'nin taarruz cihadına benzer bir şeye izin verdiği tek yer, fethedilen yerin halkının alışkanlıklarının geliştirilmesinin temin edilmesiyle ilgilidir. O, *fitne* ve *şirkin* ortadan kaldırılması gayesiyle açılan bir savaşı onaylamaktan kaçınır."²⁹⁷ Zira Fârâbî fikirleri değil fiilleri etkileyen ahlâkî değiştirme gayesini savunur. Bu şekilde, fikirleri nedeniyle müşriklerin yok edilmesi gerektiği şeklindeki fikhî görüşten açık bir şekilde ayrılır.²⁹⁸ Mahallati de, Fârâbî'nin görüşünün döneminin fakihleriyle ters düştüğünü iddia eder, fakat farklı bir hususa dikkat çeker. Fârâbî'nin devlet için "faydasız" sınıf hakkında sert bir tavır takınırken, fıkıhtaki cihad anlayışından farklı olarak dış ilişkiler hakkındaki yazılarında bu sertliği göremediğimizi ifade eder.²⁹⁹

Fârâbî'nin cihad kelimesini kullanımıyla ilgili farklı bir yorum Muhsin Mahdi'ye aittir. Muhsin Mahdi, âdil ya da erdemli savaş ve fetih hakkındaki öğretisini bir araya getirdiğimizde, Fârâbî'nin kasıtlı olarak, gayesi dünyanın her yerine ilâhî hukuku tebliğ etmek olan, İslâmî kutsal savaş kavramını rasyonel bir tasdikle destekleme niyetiyle, Platon'un ve Aristoteles'in öğretilerini tâdil ettiğini iddia etmektedir.³⁰⁰ Kraemer, cihadın İslâmî çağrışımını bir kenara bırakır ve Fârâbî'nin daha genel bir savaştan bahsettiğini

²⁹⁵ Bkz. Parens, *a.g.e.*, s. 57-76.

²⁹⁶ Parens, *a.g.e.*, s. 64.

²⁹⁷ Parens, *a.g.e.*, s. 72.

²⁹⁸ Parens, *a.y.*

²⁹⁹ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 134.

³⁰⁰ Muhsin S. Mahdi, *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London 2001

savunur.³⁰¹ Ann K. S. Lambton, cihadı “kutsal savaş” olarak tercüme eder. Butterworth burada “mücadele” kelimesini tercih eder. Cucarella bu seçimin daha makul olduğunu, zira bu kelimenin kullanıldığı bağlamda kutsala veya dine dair bir göndermenin bulunmadığını ifade eder. Yine de bu kullanım, Fârâbî’nin Helen ve İslam düşüncesinin erdemli yönetim hakkındaki ilkelerinin arasında bir çelişkinin var olmadığını düşündüğünün bir delili olarak kabul edilebilir.³⁰² Butterworth, Fârâbî’nin, *Ârâ* isimli eserinde cihad değil harp hakkında konuştuğunu ve genel olarak harp kavramıyla İslam’ı müdafaa anlamındaki cihad kavramını kesin çizgilerle ayırmadığını iddia eder.³⁰³ Butterworth, bu kullanımı şu şekilde yorumlar: *Fusûl*’de yönetici ya da yöneticilerin savaşıma yetilerine cihaddan türeyen kavramlarla gönderme yaparak, Fârâbî, bir yöneticinin ya da yöneticilerin, yalnızca erdemli şehre hizmet eden bir savaşı açabileceklerinin altını çizmek ister.³⁰⁴

Mahallati’ye göre, Fârâbî sadece iki tür savaştan bahsetmektedir: Şerr olan savaş ve âdil savaş. Şerr olan savaşlar, ahlâkî eksikler ve bozulmalarla güdülenir; âdil savaş ise âdil bir düzeni muhafaza etmek ya da ilk hâline döndürmek için yapılır. Ona göre, Fârâbî’nin eserlerinde hiçbir şekilde kutsal yahut dinî taarruz savaşlarından bahsedilmez. Pek çok farklı erdemli devletten bahsetmesi, Fârâbî’nin plüralist bir siyâsî dünya görüşüne delâlet eder. Başka bir deyişle, siyâsî farklılaşma, tarihte sadece mükemmellikten uzak geçici bir dönemin özelliği değildir.³⁰⁵

Farabî *Fusûl*’de belli bir grubu, kendileri için en iyi ve hayırlı olana zorlamak için bir vasıta olarak cihad yerine daha nötr bir kelime olan harb kelimesini de kullanır. Fârâbî’nin bu tercihiyle ilgili farklı yorumlar yapılabilir. Bununla birlikte, bu tercihin, dinî kavramların kullanımından kaçınma amaçlı olduğu söylenemez. Çünkü Fârâbî, aynı eserde müslüman okuyucu için dinî çağrışımları olan kelimeler kullanmaktadır. Kusursuz yöneticiyi tasvir ederken “imam”³⁰⁶ kelimesini, Yeni-Platoncu “İlk Sebep” yerine “Allah”³⁰⁷ ismini kullanması ve filozof peygamberden bahsetmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

³⁰¹ Bkz. Kraemer, Joel, “Jihad of the Falasifa”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c. 10, (1987), ss. 288-324.

³⁰² Cucarella, *a.g.m.*, s. 8.

³⁰³ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 135. Parens’e göre, Butterworth, Fârâbî’nin kelime seçimine önem atfeder. Öyle ki, ona göre bu seçimlerin her biri müstakil olarak anlam yükklüdür. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions*, State University of New York Press, Albany 2006, s. 64.

³⁰⁴ Cucarella, *a.g.m.*, s. 8. Ayrıca bkz. Parens, *a.g.e.*, s. 64.

³⁰⁵ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 135.

³⁰⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 138.

³⁰⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 141, 155, 160.

Cucarella, kusursuz yönetiminin bir aracı olarak savaştan bahsederken, imam kelimesiyle aynı bağlamda cihad kelimesini kullanmayışının herhangi bir özel nedeninin olmadığı, Fârâbî'nin harp ve cihad kelimelerini birbirinin yerine kullandığı kanaatindedir. Zira ona göre, müslüman okuyucu, İslâmî çağrışimleri olan diğer kavramların kullanıldığı bir metinde, harp kelimesiyle de cihadı anlayacaktır.³⁰⁸

Cucarella'ya göre burada açıklık getirilmesi gereken konu şudur: Fârâbî, bu iki kavramı “İslâmî devlet ve İslam'ın yayılması uğruna taarruz savaşı” örtük manasıyla mı kullanmaktadır? Bu konuda özetle şunlar söylenebilir: Harp ve cihad kelimeleri metindeki bağlamlarından bağımsız olarak değerlendirilmemelidirler. Nitekim bağlam dikkate alındığında, bu metinlerde İslâmî manaya çok fazla işaret edilmediği görünmektedir. Fârâbî'nin yapmaya çalıştığı şey ne Allah için yapılan İslâmî cihad kavramına felsefî bir zemin oluşturmak ne de Grek düşüncesini basitçe tekrar etmektir. Onun kendisine ait bir görüşü vardır. Bu görüşe göre, savaşın, kendini müdafaa dışında birçok meşru nedeni vardır. Erdemli şehir de kendi siyâsî ve ekonomik istikrarını korumak için taarruz savaşına girebilir ve yönetici ya da yöneticiler bu savaşı idare edebilecek kişiler olmalıdırlar. Bununla birlikte Fârâbî, Grek seleflerinde açıkça bahsedilmeyen bir âdil ve erdemli savaş sanatı fiilinden bahseder. Bu, Aristoteles'in örtük bir şekilde bahsettiği, erdemli yöneticinin, eğitici rolüyle, yöneticisi ahlâkî değerlerin uygulanmasına yönlendirmekte başarısız olmuş olan “câhil” şehre karşı askerî güç kullanabilmesidir.³⁰⁹

Michael J. Sweeney'e göre, “Aristoteles, içerideki az sayıda yurttaşın birbirini görmesini sağlamak amacıyla şehri küçük tutma kaygısını taşıırken, Fârâbî çok sayıda ve mutsuz olan dışarıyla ilgilidir. Fârâbî'nin filozof yönetici savaşçısının ihtiyacı olan şey, mutsuzu mutlu kılmak için bir neden değildir –zira mutsuzu mutlu kılma [sorumluluğunun gerekçesi olarak], mutsuz olan grubun beşer olması yeterlidir-, savaşı durdurmak ya da sınırlandırmak için bir nedendir. Hangi noktada zorlama aşırı düzeye ulaşır? Şehrin sınırından farklı olarak, Aristoteles'e göre (belki de Devlet'in ironik bir okunmasıyla Platon için) bu, ailedir: Siyâsî güç, ailevi ya da ebeveynine ait gücün dışta bırakılmasını gerektiremez. Fârâbî'ye göre, bu, dindir: Siyâsî güç, hukûkî olsun askerî olsun, ilkesel etik güç olarak dini dışarda bırakamaz. Bir yönden, Fârâbî, felsefeyi Aristoteles'in erdeme zorlamaya dair koyduğu sınırlar konusunda eleştirmekte kullanır. Diğer yönden, dini, daha doğal olan

³⁰⁸ Cucarella, *a.g.m.*, s. 10.

³⁰⁹ Cucarella, *a.g.m.*, s. 13-15.

sınırları tekrar inşa etmek için kullanır. Genel anlamda din, çoğu insanın yaşamında etik güç için temel teşkil eder ve dışarıda bırakılamaz; fıtrat ve karakter dikkate alındığında da, bir din başka bir dinin yerini kolaylıkla alamaz.”³¹⁰

Sweeney’in Aristoteles ve Fârâbî arasında yaptığı bu mukayesede, Fârâbî’nin Aristoteles’e nisbetle yöneticinin sorumluluk alanını genişlettiği ve dini, ahlâkî eğitimin bir aracı olarak kabul ettiği yönündeki bu yorumlarında haklıdır. Bununla birlikte, her fıtrat veya karakterin kendine uygun bir dini gerektirdiği, dolayısıyla farklı karaktere mensup kişi ya da grupların kendilerine uygun bir din vasıtasıyla eğitilmesi gerektiği şeklindeki yorumu Fârâbî’nin görüşlerinden etkilenerak oluşturulmuş yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilecek mahiyettedir.

Sweeney Fârâbî’de din, felsefe ve cihad arasında bir ilişki ağı kurarak din ve cihadın sınırlı alanda etkili olması gerektiği, kendi alanları dışında meşruiyetlerini yitirdikleri sonucuna ulaşır: “O halde, dini savaş ya da cihad Fârâbî’ye göre nedir? Din, özlerden ziyade tahayyüllere dayandığından, felsefenin taklidi olduğu için, cihad da adaletli bir taarruz savaşının felsefî kavranışının bir taklididir. Bir hayal öze en fazla benzeyebileceğine göre, cihad da mükemmel olmayan bir âdil savaştır. Akıldan ziyade tahayyülde kök saldı için, bir din, zorunlu olarak mahallîdir ve husûsî olan da evrensel olamaz. Doğrusu, hiçbir evrensel din yoktur. Dini evrenselleştirmek, dini felsefeyle, hayali öz ile karıştırmak olur ki, bu filozof olması gereken yöneticiden değil inanlardan beklenir. Bir inanca mensup olan kişi, küllîler hakkında bilgisi olmadığı için, doğal olarak, kendi dinin evrensel olması gerektiğini düşünmek ister. Filozof, yani yönetici, cihada ve dine sınırlandırmalar getirmelidir, tıpkı dinin filozofun evrensel olarak erdeme yönlendirmesini sınırlandırması gibi. Bir din evrenselleştirilirse de, daha iyi ve daha kötü dinler vardır, tıpkı özü/zâtı daha iyi taklit eden veya daha kötü taklit eden hayallerin varlığı gibi. Öze dair daha iyi ve daha kötü kıyaslaması konusundaki bu standart, hayalin söz konusu insanın fıtratına ve karakterine uygunluğu ile sınırlandırılır. Daha iyi bir din, belirli bir insan için daha iyi olmayabilir ve dolayısıyla doğa, dini ve cihadı sınırlar, tıpkı filozofik evrenselleştirme arzusunu sınırlandırdığı gibi.”³¹¹

³¹⁰ Sweeney, *a.g.m.*, s. 567-568.

³¹¹ Sweeney, *a.g.m.*, s. 568.

Sweeney Fârâbî'nin dinlerin çoğulluğunu kabul ettiğini, buna bağlı olarak inancın zor kullanarak yönlendirilmesi manasında mutlak olarak cihadı kabul edemeyeceğinin ifade eder. Bununla birlikte, “Fârâbî'nin cihadı tasdiki, daha iyi ve daha kötü dinler değerlendirmesi ile uyum içindedir. Yönetici, basiretli bir karar almalıdır, bu karar felsefeyi taklit edebildiği derecede, bir dinin üstünlüğünü dikkate almalı ve diğer yandan da bir milletin fitrat ve karakterini ve geleneğin ağırlığını dengede tutmalıdır. Fârâbî'nin yöneticisinin, cihadı kabul etmede tereddüt edeceği açıktır, fakat bu, asla kabul etmeyeceği anlamına gelmez. En açık olan nokta, yöneticinin din aracılığı ile milletin etik formasyonundan sorumlu olduğudur. Eğer yönetici erdem adına bir taarruz savaşına girerse ve etik formasyon din aracılığı ile yapılıyorsa, bu taarruz savaşı dini bir savaş olacaktır.”³¹²

Sweeney Fârâbî'nin cihadı İslam'daki manasıyla kabul edemeyeceğine dair görüşünü şu şekilde temellendirir: “Fârâbî'nin filozofuna göre, âdil savaşın felsefi manasını cihad yerine kullanmak, kendi dinini felsefenin evrenselliği ile karıştıran müminin hatasına benzer bir hata olacaktır. Parens, Fârâbî'nin felsefesini cihadın ve herhangi bir evrensel erdemli yönetimin de imkansızlığının bir göstergesi olarak görür. Fakat Fârâbî'ye göre evrensel bir din bir çelişkili olsa da, Fârâbî cihadı göz ardı etmez ve evrensel erdemli bir yönetimin de imkansız olduğunu düşünmez. Pek çok insanın tabiatının ancak din yoluyla eğitime uygun olması, bizâtihi faziletli olan anlamında iyinin elde edilmesinin imkanını sınırlar; buna rağmen din ve millî gelenek çoğu kişi için ulaşılabilir olan faziletli anlamında iyinin kamil olmayan bir edinimine imkan sağlar. Dinî çoğulculuğu kabul eden çoğul olan millet üstü bir evrensellik Fârâbî'ye göre imkansız değildir. Fârâbî'nin hiç şüphe etmediği şey, zorlamanın erdem için zorunlu olması ve normal olarak bu zorlamanın din aracılığıyla hissedileceğidir. En azından bu anlamda, Fârâbî, cihad erdeme zorlamanın din aracılığı ile hissedilmesi manasına geldiği sürece, cihad taraftarıdır: Filozoflar istisna olmak üzere, insanlar için azami mutluluk ancak din ile mümkündür. Din ve felsefe arasındaki uyum onların etik zorlamayı karşılıklı olarak sınırlandırmalarında görülebilir. Mutluluğa zorlamak Platon ve Aristoteles'in değer etiğinin özünde vardır ve dinle sınırlandırılmamış felsefe ihtimali, filozof yöneticinin sınırlandırmadığı cihad düşüncesi kadar endişelendiricidir.”³¹³

Yukarıda sıralanan gerekçelerden yola çıkarak, Sweeney, Fârâbî'nin cihad görüşünü ve genel olarak din anlayışını bir müminin asla kabul edemeyeceğini iddia eder. Zira Fârâbî

³¹² Sweeney, *a.g.m.*, s. 568-569.

³¹³ Sweeney, *a.g.m.*, s. 569-570.

farklı dinlerin bir arada varlığını devam ettirmesini erdemli yönetimin ideallerine aykırı görmez ve onun kabul ettiği cihad, evrensel dine değil, evrensel erdemli yönetimin hedeflerine yönlendirme gayesini barındıran bir mücadeledir. Sweeney'in Fârâbî'nin adalete uygun savaş sınıflandırmasıyla fikhî manasıyla cihad arasında bu derece farklılık görmesinin nedeni, cihadı “din değiştirmeye zorlama” manasındaki kutsal savaşın bir türü olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihteki örnekleriyle birlikte bakıldığında, cihad konusunda fıkıhtaki hâkim yaklaşımın din değiştirmeye zorlama manasında kutsal savaşla denk tutulamayacağı görülmektedir. Üstelik Fârâbî'nin cihad düşüncesi aslında fer'î bir konudur; temelde aslî bir konu olan “felsefe-din ilişkisi”ne dayanır; Fârâbî'nin felsefe ve dinin öncelik ilişkisi açısından görüşü farklı şekillerde yorumlansa da, onun felsefeyle dini birbiriyle mutlak manada çatışan alanlar olarak tasvir ettiği asla söylenemez. Dolayısıyla Fârâbî'nin bakış açısının kapsayıcılığını ortaya koymak adına cihad düşüncesinden farklılığını ispatlama gayreti, Fârâbî'nin görüşlerini amacının dışına taşımak olarak yorumlanabilir.

D. SAVAŞIN HAKLI GEREKÇELERİ

Fârâbî savaşın meşru nedenlerini dolaylı bir şekilde ele almamış, bu nedenleri taşıdıkları gayelerle birlikte listelemiştir. Ona göre, bütün savaşlar adaletsiz değildir; bütün âdil savaşlar da savunma savaşı değildir. Savaşın nedenlerini incelemeden önce savaşın sınırları hakkında bir açıklama yapılabilir. Sweeney bu konuda Fârâbî'nin Platon ve Aristoteles'i savaş yoluyla fazilet ve saadete zorlama konusunda üstü kapalı bir şekilde eleştirdiğini, savaşın sınırlarını, insanın yaratılış gayesine ulaşmasını sağlama gerekçesiyle, genişlettiğini ifade eder. İnsanın yaratılış gayesine ulaşması, savaşın tabiî sınırlarını belirleyen aslî gerekçedir. Hatta bu gerekçenin göz ardı edilmiş olması Grek düşünürlerinin savaş hakkında koydukları sınırlandırmaları felsefî olmaktan uzaklaştırır. “Onlar savaşı erdemli şehrin savunulmasıyla sınırlandırılır; fakat şehir, erdeme zorlamada sınır olacak en doğal sınır değildir ve filozof-başkanın erdeme zorlaması sadece doğal sınırları meşru olarak kabul eder ve tanır. Adalet, her bireyin kendine ait olanın verilmesini gerektirir ve insana tabiatı gereği ait olan şey erdem ve mutluluk imkanıdır: ‘İnsanın kendine has kemali, *es-saadetiü'l-kusva* olarak isimlendirilir. Bu amaca sahip savaşçıya âdil savaşçı ve bu savaş

sanatına da âdil ve erdemli savaş sanatı denir.”³¹⁴ Dolayısıyla millet ve milletler üstü imparatorluk şehirden daha doğal ve âdil etik güç sınırlarını teşkil eder.”³¹⁵ Fârâbî’nin Platon ve Aristoteles’i savaşın sınırları konusunda dolaylı bir şekilde eleştirdiği yorumu bir tahmin olarak kalsa da, Fârâbî’nin erdemli yönetimin hakimiyet sınırları konusundaki görüşüyle uyumlu olarak savaşın sınırlarını genişlettiği açıktır.

Fârâbî’nin savaşla ilgili düşüncesi ağırlıklı olarak *Fusûl*’ün erdemli şehirle ilgili kısmında geçmektedir. Bu bölümün sonunda Fârâbî, harp çeşitlerinden bahseder. Savaşın muhtemel beş meşru gerekçesini sıralar.

“Savaş (*harb*) şu gerekçelerle yapılabilir: (1) Şehre dışarıdan saldıran düşmanı uzaklaştırmak; (2) şehrin hakkı olan, fakat başkalarının mülkiyetinde olan şeyi almak; (3) mensupları kendi başlarına kendileri için en iyi (*ecved*) ve en yararlı (*ehzâ*) olanın ne olduğunu bilemeyen ve kendilerini buna sözle davet edene tâbi olmayı reddeden kavmi bunu kabul etmeye zorlamak (*istikrâh*); (4) kendileri için âlemdeki en iyi ve en yararlı olan rütbe kölelik iken, kölelik ve hizmetkarlığa boyun eğmeyenlerle savaşmak; (5) şehrin sakinlerine ait olan şeyi gasp eden (yabancı) kişiden bu kişilerin hakkını tazmin etmek. Bu nedenlerin hepsinde ortak olan iki husus vardır. Bunlardan biri şehre ait olan faydayı elde etmek, diğeri ise adalet ve insafı yerine getirmeye yönlendirmektir. Suç işleyenleri cezalandırmaya gelince, bu, onların aynı suçu tekrar etmemeleri, başkalarının da şehre karşı tehlikeli bir girişimde bulunmaması ve şehre üstünlük sağlama arzusuna kapılmamaları içindir. Bu son husus, şehir halkı için faydalı olanın elde edilmesini, insanları kendileri için en yararlı ve en uygun olana yönlendirmeyi ve düşmanı güç kullanarak uzaklaştırmayı birleştirir. Hayatta kalmaları şehrin sakinlerine zarar verecek olan kişileri bütünüyle yok etmek ve imha etmek için onlarla savaşmaya gelince, bu da aynı şekilde şehir halkı için iyiliğin (faydanın) elde edilmesidir.”³¹⁶

Fârâbî öncelikle ilk beş nedeni sıralamış, daha sonra bunların hedeflerini ifade etmiştir. Bu nedenlere dayanarak açılan savaşların hepsi aynı iki gayeye hizmet ederler: Şehir için faydanın temini ve zararın uzaklaştırılması.

Savaşın haklı gerekçeleri arasında birinci, üçüncü ve dördüncü gerekçeler Aristoteles’in iyi yönetilen bir şehrin savaşa girmesiyle ilgili sunduğu üç gerekçeye karşılık gelmektedir.³¹⁷ Fârâbî’nin öne sürdüğü gerekçelerin günümüz dünyası için geçerliliğine bakmaksızın, savaş için bütün bu muhtemel meşrulaştırmaların ortak özelliğinin, şehrin

³¹⁴ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 81 (çev. s. 85).

³¹⁵ Sweeney, *a.g.m.*, s. 566

³¹⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 146-147 (çev. s.56, 57).

³¹⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 224.

sakinlerinin ya da kendilerine savaş ilan edilen kişilerin müşterek faydasını gözetmek olduğu söylenebilir.³¹⁸

Fârâbî'nin meşru savaş nedeni olarak sıraladığı nedenlerden özellikle üçüncüsü, hakikate ikna etmek ve itaate zorlamak manasıyla, taarruz savaşını meşru hâle getirmekte ve cihad kavramını hatırlatmaktadır.³¹⁹ Bununla birlikte, Fârâbî, erdemli olmayan bütün şehirlerin, fark gözetmeksizin, zor kullanarak değiştirilmesini doğru bulmaz; felsefe yoluyla eğitime itimat eder ve böylece İslam dünyasındaki sözde ıslahatçılardan farkını göstermiş olur.³²⁰

Fârâbî savaşın haklı gerekçeleri konusunu, erdemli şehrin özelliklerinden bahsederken zikretmiştir. Bu nedenle savaş ilanı yetkisinin erdemli şehirde olduğunu, başka bir deyişle, ancak erdemli bir yönetimin âdil savaş açabileceğini söyleyebiliriz. Yabani ot ya da hayvana benzettiği gayri medeni insan tiplerinden bahsederken de, bu gruplara şiddet uygulanması yine âdil yöneticinin bulunması ve bu kararı almasına bağlanmıştır.³²¹

Goodman, Fârâbî'nin, Aristoteles'in medenî insanın doğal üstünlüğüne ilişkin görüşlerini uyarlayarak, meşru yöneticinin barışçı erdemler kadar savaşçı erdemlere de sahip olacağını ileri sürdüğünü ve mutluluk teorisi bağlamında, taarruz savaşını doğru bulduğunu ifade eder.³²² Goodman'a göre, Fârâbî savaş hakkındaki argümanları yoluyla askerî gücü bir şarta bağlamaksızın meşrulaştırmaz; savaşın amacının medenîleştirme olması kaydını koyar.³²³ Bu şartı koyduktan sonra, erdemli savaşa sadece meşruiyet kazandırmamış, aynı zamanda, filozofun varlığının tam gerçekleşmesinin bir şartı olarak³²⁴ ona teşvik etmiştir. Sözde uygarlaştırıcı bir görev adına yapılan savaşları ise, savaş sınıflandırmasında verdiği nitelikler vasıtasıyla, dışarıda tutmuştur.³²⁵ Goodman, Fârâbî'yi İslam düşüncesinde – reddetmenin ilke olarak mümkün olması mânâsında- eleştiri bilincini mümkün kılan uslûbundan dolayı tebrik eder. Ona göre, Fârâbî, dinî ve toplumsal kabulleri kendi

³¹⁸ Cucarella, *a.g.m.*, s. 5-6.

³¹⁹ Cucarella, *a.g.m.*, s. 6.

³²⁰ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 131.

³²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ü'l-Mevcûdât*, [çev.] Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 116.

³²² Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, [çev.] Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 31.

³²³ Butterworth bu konuda Goodman'la aynı fikirdedir. Bkz. Butterworth, "Al-Fârâbî's Statecraft", s. 94.

³²⁴ Goodman'a göre, Fârâbî bu hususta Platon'dan ayrılır. Platon, filozofun erdeme yönlendirme görevini üstlenmesinin bir fedakârlık olduğunu iddia ederken, Fârâbî, bu görevin filozofun felsefî gerçekleşmesinin bir şartı olduğunu ifade eder. Bkz. Goodman, *a.g.e.*, s. 32-33.

³²⁵ Goodman, *a.g.e.*, s. 31-33.

kültürünün dışında başka bir kültürün sınıflandırmalarına göre değerlendirme cesaretini göstererek, görünüşte tanıdık deneyim ve kurumlara, egzotik bir görüntü kazandırmış ve tanıdık olanı canlı bir şekilde benimsemeyi mümkün kılmıştır.³²⁶

Fârâbî, *Tahsîl*'de erdemli bir yönetimin, müdafaa savaşı dışında taarruz savaşı da açması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder.³²⁷ Burada mevzu, Fârâbî'nin erdemli başkanın eğitimdeki rolü ile ilgili tartışmasıdır. Bu rol, ötekilere, onlar olmaksızın mutluluğa erişemeyecekleri ahlâkî karakteri öğretme ve inşâ sorumluluğudur. Bu rol, *ta'lîm* ve *te'dîb* ile gerçekleşir. Birincisi konuşmayla, ikincisi alışkanlık kazanmakla ilgilidir. Nazarî ilimlerin yüksek ilkelerini öğretmek (*ta'lîm*), aklî arayış ihsan edilmiş olan birkaç kişiye hastır. Kitleler bu ilkeleri ancak ikna edici argümanlar yoluyla anlayabilir.

Karakter inşasına (*te'dîb*) gelince, bu da iki yolla gerçekleşir: İkna ve icbâr. Birinci yol, tabîî olarak ahlâkî eğitime eğilimli kimselerin irâdî rızasını kazanmaya çalışmaktır. Nitekim Fârâbî'nin ideal şehir devletinin birincil gayesi irâdî ya da ya da gayrı irâdî, bütün kötülüklerin yerine irâdî ve tabîî iyiliği getirmeyi başarmak anlamına gelen “mutluluğa” ulaşılmasıdır.³²⁸ İkinci yöntem ise, doğru olanı isteyerek ve iradeleriyle ya da deliller yoluyla kabul etmeyen şehirlerin ve milletlerin yurttaşları arasındaki itaatkâr olmayan ve dik başlı olanlar için başvurulur. Fârâbî, her iki yöntemin de “aynı yetinin” neticesi olduğunu “sadece derecelerinin ve güçlerinin” farklılık gösterdiğinin üzerinde durur.

Yönetici, hem rıza yoluyla (*tav'an*) hem de zor kullanarak (*kerhen*) ötekilerinin karakterini inşa etmede en güçlü yetilere sahip olmalıdır. Zor kullanma ile kastedilen, savaş sanatıdır; yani, orduları düzenleme ve yönetmede ve savaş gereçlerini kullanmada üstün olmasını sağlayan yeti (...) Bu gayeye sahip olan savaşçı, adaletli savaşçı, bu gayeyi takip eden savaş sanatı da adalete uygun ve erdemli savaştır (*es-sînâ'atü'l-harbiyyetü'l-'âdile ve'l-fâdila*).³²⁹

Buradan anlaşılacağı üzere, amelî erdemleri aşılamanın hedeflendiği ahlâkî zorlama, sadece şehirdeki hayatlarını yeniden şekillendirmeye karşı isteksiz bir şekilde, kurallara aykırı davranan bireyleri kanunlara uymaya zorlama ile sınırlı değildir; kendileri için en iyi olanı kabul etmeyen milletlere ve şehirlere karşı, orduları bir araya getirmeyi ve idare etmeyi de içine alır.

³²⁶ Goodman, *a.g.e.*, s. 33-37.

³²⁷ Cucarella, *a.g.m.*, s. 12-13.

³²⁸ Mahallati, *a.g.tz.*, s. 130.

³²⁹ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*, s. 80-81. (çev. s. 83-84).

Fârâbî'nin savaşın adaletli türlerine ait listesi St. Augustine'in tespit ettiği, Batı geleğinde normatif hale gelen savaşı haklılaştıran üç nedenden daha kapsamlıdır. Batı geleneğindeki bu gerekçeler, zararı uzaklaştırmak, haksız bir şekilde alınan geri almak ve kötülüğü cezalandırmaktır.³³⁰ Fârâbî'nin ortaya koyduğu savaş nedenleri ise savaşın, aynı zamanda, sağlam bir felsefî zemin üzerine yükselen insan ve toplum ideali hedefinin gerçekleşmesinin bir vasıtası olarak nazara alındığını göstermektedir.

E. SAVAŞIN ADALETE UYGUN OLMAYAN NEDENLERİ

Fârâbî, savaşın haklı gerekçelerinin hemen ardından haksız savaşı ele alır. Âdil olmayan ya da haksız savaş konusu, erdemli olmayan şehirlerle ilişkilidir. Câhil şehirler darûriyye, nezâle (sefihlik), hasîs (aşâğılık), kerâme (şeref düşkününü), tagallübî (üstünlük düşkününü), hurriyye (veya cemâiyye-demokratik) şehirler olarak sınıflandırılır.³³¹ Bir de zelle (hata yapan) şehir, fâsık (sapkın) şehir ve mübeddile (başkalık gösteren) şehir vardır. Bu üç şehrin câhil şehirlerden temel farkı, hatalarını bilinçli olarak yapmalarındadır.

Cahil şehir türlerinin çoğu için en önemli şey, başkaları üzerinde egemenlik kurmaktır. Fârâbî, şeref düşkününü şehirlerin özelliklerinden bahsederken, onların, başkaları üzerinde hakimiyet kurabilmeyi, bir şeref kaynağı olarak kabul ettiğini ifade eder. İnsanın şerefendirilmesine yol açan en yüce şeyler, kendisinin güçlü veya kendisini destekleyenlerin sayısının çok veya güçlü olması, başkalarının egemenliğine girmemek, başkasından bir zarar görmemek ve istediğinde başkasına zarar verebilmektir. Bu şehrin başkanı, halkın zevk ve zenginlik isteğini en iyi karşılayan kişidir. Başkan, bu isteklerin karşılanması için, mal ve zenginliğe gerek duyar. Bu maddî gerekliliği ya vergi yoluyla ya da başka bir şehir halkını savaşta yenmesi sonucunda onların mallarını hazineye aktararak elde eder.³³²

Şeref düşkününü olan bu şehrin halkının şeref sevgisi aşırı bir dereceye ulaştığında artık bu şehir kolayca zorba şehre (*el-medînetü't-tagallüb*) dönüşür.³³³ Tıpkı bunun gibi, diğer iki cahil şehir türü olan, zenginlik düşkününü ve zevk ve eğlence düşkününü kimseler de, zenginliği elde etmeyi sağlayan sanatlara sahip olmadıklarında, zenginliği elde etmek için alt etme

³³⁰ John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, London 2006, s. 46.

³³¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, [tah.] Fevzî Mitrî Neccâr, et-Tab'atü'l-Kâsûlikiyye, Beyrut 1964, s. 87-88.

³³² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 90-93.

³³³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

(*kahr*) ve egemenlik kurma (*galebe*) vasıtalarını kullanırlar. Böylece onlar da zorbalara sınıfına katılırlar.³³⁴ Zorba şehrin vatandaşlarının hayatlarındaki temel güdü de, başkalarına hakimiyettir. Zorla ya da aldatma yoluyla egemenlik kurmak isterler. Aralarında övünç kaynağı olan şey, egemenliğin büyüklüğü veya egemenlik vasıtalarına sahip olmadaki üstünlüktür. Bu vasıtalar, insanın ya zihninde, ya bedeninde ya da bedeninin dışındadır. Bunlar sırasıyla, egemenlik için sağlıklı düşünme gücü (*ceyyidü'r-ra'y*), direnme gücü ve silahtır.³³⁵

Zorba şehrin insanları, kendilerinin dışında kalan insanların düşmanlarıdır. Birbirlerinin mallarına ve canlarına zarar vermemelerinin tek nedeni, dış güçlere karşı koyabilmek için birbirlerine muhtaç olmalarıdır.³³⁶ Zorba topluluklarda yöneticinin erdemi, başkaları üzerinde egemenlik kurma sistemini devam ettirme yetisidir. Halkını bu sistemi çalıştırmada en büyük tedbîr gücünü gösteren, onların en kurnazı, egemenliğin, sürekli olması ve başkalarının egemenliğine girilmemesi için yapılması gerekenler hakkında en sağlıklı görüşe sahip olandır.³³⁷

Hakimiyet kurma isteğinin arkasındaki gayeler farklılık gösterir. Kimi, insan kanı dökmek; kimi, mal elde etmek; kimi de başkasını boyunduruk altına almak için hakimiyet kurmayı ister. Bu hakimiyetin devamını sağlamak ve hakimiyeti altındakilerin kendi varlıkları ve egemenlik altına alınmalarına neden olan şeyler üzerinde herhangi bir güce sahip olmamalarını amaç edinirler.³³⁸ Zorba toplulukların bazıları 'sahip olma' değil sadece 'egemen olma' gayesi taşır. "Egemenlik ve alt etme tutkusu olan kişi, bir şeyi elde etmek istese ve onu da, başkasını egemenliği altına almaksızın elde etse, bunu pek önemsemez ve almaz."³³⁹ Bazıları ise, kan dökmek için egemenlik kurmak isterler ve güç kullanma hırsı içindedirler; mücadele etmek, alt etmek ve zarar vermek için başkasından direniş gelsin isterler. Düşmanlarını uyurken öldürmez, böylece aldıkları zevki maksimize ederler.³⁴⁰

Fârâbî *Fusûl*'de savaşın meşru gerekçelerini sıraladıktan sonra bunun zıddı olan, adalete aykırı nedenleri de sıralar:

³³⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 98.

³³⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 95.

³³⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 95.

³³⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 95.

³³⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

³³⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

³⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94-95.

“Başkanın herhangi bir toplulukla, başka bir şey için değil, sırf buyruklarının geçerli olması ve kendisine itaat etmelerini sağlamak için onları kendisine boyun eğdirmesi, sırf üstün olduğunu kabul etmeleri için onları buna zorlaması ya da kendisinin onlara başkanlık etmesi, onları uygun gördüğü şekilde yönetmesi ve ne olursa olsun kendisini memnun eden bütün kararlarına rıza göstermeleri için yaptığı savaş adaletsiz savaştır (*harbün cevrün*). Tıpkı bunun gibi başka bir şey için değil sadece galibiyeti amaç edinerek savaşırsa, bu da adaletsiz savaştır. Sadece öfkesini dindirmek veya zaferden aldığı zevk için savaşırsa veya öldürürse bu da adaletsizliktir. Ve yine bunun gibi, bir topluluk onu adaletsizlik yapmak suretiyle öfkelenirdiyse, fakat onların hakettikleri ceza savaşmayı ya da öldürmeyi gerektirmiyorsa şüphesiz bu savaş ve öldürme de adaletsizliktir. Üstelik öldürmek suretiyle öfkeyi gidermeyi amaçlayan insanların çoğu, kendilerini öfkelenirenleri değil, öfkelenirmeyenleri öldürürler. Zira böyle bir insan kendisinde öfkenin sebep olduğu sıkıntıyı gidermeyi amaçlar.”³⁴¹

Dolayısıyla yöneticinin kendini yüceltme gayesi, mutlak manada işgal, intikam almak ya da galibiyet yoluyla başka bir hazza ulaşmak ve başkalarının yaptığı bir adaletsizliğe aşırı reaksiyon, adalete aykırı savaş nedenleridir; adalete uygun savaşın meşru gerekçe, son çare, orantılı güç kullanımı, sivil dokunulmazlığı ve barış hedefi ilkelerine aykırıdır.

F. İNSANIN TABİÎ DURUMU: SAVAŞ MI BARIŞ MI?

Câhil şehirden bahsederken, Fârâbî, savaşla ilgili iki uç görüşü zikreder. Fârâbî, bu iki görüşü, hakiki felsefenin bilinmemesine dayandıkları için reddeder. Bu görüşlerden biri, kargaşa ve düzensizliğin dünyanın tabîî durumu olduğudur. Buna bağlı olarak, sürekli savaş hayatın özünü teşkil eder. Bu kaide, hem tabiattaki işleyiş hem de her tür beşerî ilişki için geçerlidir.³⁴²

Sürekli savaşın, beşerî varlığın doğal durumu olduğunu savunanlara göre, işgal ve hakimiyet haklı gayelerdir. Bütün varlıklar kendisine zararlı olan, yararlı olmayan her şeyi ortadan kaldırma, en üstün varlığı için kendisine yararlı olan her şeyi emri ve hizmeti altına almasını sağlayacak kuvvetlerle donatılmıştır. Bu düzen, hayvanlar arasında tabiatları gereği gerçekleşmektedir. İnsan ise bunu kendi ihtiyarı ve akıl yetisi ile gerçekleştirmelidir. Zira şehirler arasında bir şeref, mertebe gibi açılardan herhangi bir ayırım, tabakalaşma yoktur. Birbirlerine üstünlük bakımından tabîî bir farklılık göstermeyen bu toplulukların bu

³⁴¹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 147 (çev. s. 57).

³⁴² Cucarella, *a.g.m.*, s. 10.

üstünlüğü elde etmeleri için birbirleriyle mücadele etmeleri (*galebe*) gerekir.³⁴³ Ve bir topluluğa galebe çalan kişinin, hakimiyetini geliştirmeye çalışması ve başka bir topluluğu yenmek üzere harekete geçmesi gerekir.³⁴⁴ Buna göre, insanların topluluk halinde yaşamalarının fitrî olmadığı iddia edilir ve bu konuda farklı nedenler ortaya koyulur. Bu neden, dış tehlikeye karşı savunma ortaklığı, aynı ırktan gelme, ortak tarihe sahip olma, sözleşme sonucu ortaklık, mizaç ve din ortaklığı, aynı mekanı paylaşma ihtimallerinden biridir. Bu hususlarda farklılık gösteren her bir kişinin, ötekilerden nefret etmesi gerekir.³⁴⁵ Hatta bu görüşün devamında şehirler arasındaki mücadelenin sınırları, insanlar arasındakini de kapsayacak şekilde genişletilir. Bu görüşe göre, her insan her iyiyi kendine ayırmalı, başkalarının sahip olduğu her iyiyi de zorla almaya çalışmalıdır. Kendisine karşı çıkan herkesi yenmek konusunda en başarılı olan kimse (*el-insânü'l-akrah*) en mutlu kimsedir.³⁴⁶

Cahil ve yanlış görüşler üzerine bina edilen şehirlerde adaletin tanımı da farklı yapılmıştır. Emniyet, şeref, zenginlik, haz ve benzeri şeylere ulaşırken, gerek fert gerek toplum planında zor kullanmak tabiidir. Tabii olan şey de adalete uygun olandır. Dolayısıyla adalet, zorla elde edilen hakimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun insanın yolu üzerinde dikilen varlığı yenmesidir (*kahr*). Bu yenilginin sonucu ya ölüm ya da köleliktir. Yenen kişinin yenileni köle edinmesi, yenilenin de köleliğin gereği olarak efendisi için iyi olan şeyleri yapması adalete ve erdeme uygun olandır.³⁴⁷

Fârâbî'nin 'eskiler' diye nitelediği kişilerin adalet hakkında bir diğer açıklaması da adalet kelimesinin, esas olarak korku ve zayıflıktan doğan fiiller hakkında ve dışarıdan bir tehlikenin âdil olmayı zorunlu kıldığı durumlarda kullanıldığı şeklindedir. Mesela, eşit güçte olan iki şehir, birbirlerine üstünlük sağlayamadıklarında, karşılıklı olarak bazı haklarından vazgeçerek bir anlaşmaya varırlar. Ancak bu güç dengesi bozulduğu anda, güçlü olan taraf daha önceden adalete uygun olduğu için yaptığını iddia ettiği bu taahhütten vazgeçer ve karşı tarafa üstünlük kurmak üzere harekete geçer. Güç dengesinin yaşandığı dönemden öncesini bilmeyen kişiler ise, adaletin korku ve zayıflığın bir sonucu olduğunu bilemeyeceklerdir. Başka bir deyişle, adaletin barış ortamı olduğunu düşünmenin nedeni ya korku ve zayıflık

³⁴³ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 152-153.

³⁴⁴ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 164.

³⁴⁵ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 154-155.

³⁴⁶ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 153.

³⁴⁷ Fârâbî, *Ârâ'*, s. 157-158.

içinde olmaktadır ya da böyle bir aldanma ve yanılmadır.³⁴⁸ İnsanın tabîî halinin sürekli savaş durumu olması ve adaletin gücün tasarrufuna verilmiş olması şeklinde özetlenebilecek olan bu anlayış realist yaklaşımın özellikleriyle örtüşmektedir.

Câhil şehirlerde bulunan savaşla ilgili ikinci aşırı görüş, birincisinin tam zıddı bir görüştür. Beşerî varoluşun tabîî durumu, barışçıl bir ortak yaşam, birleştirici bağı teşkil eden “ortak insanlık”tır. Bu görüşe göre, savaş ve çatışma ancak farklı türlerin üyeleri arasında olabilir. İnsanlar ihtiyaçlarını savaşlarla değil “irâdî alışverişlerle” edinirler. Öteki insanlara üstünlük sağlamaya çalışan insan, tabiatın kanununa aykırı davranır. Fârâbî, “el-müdünü’l müsâlime” diye isimlendirdiği bu tür şehirleri de bir diğer câhil şehir türü olarak ekler. İnsanlar arasında tabiatına aykırı davranan, başka insanlarla mücadeleye giren kişiler vardır. Tabîî hallerini kaybeden bu insanların saldırılarına karşı koyacak bir grup insan görevlendirilmelidir. Sonuç olarak bir toplumda, iki sınıf teşekkül eder: Biri iradî alışverişlerle, toplumun zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan grup; ikincisi ise mücadele (tegâlüb) ve müdafaa ile vazifeli grup. Müdafaa kuvvetinin görevi, kendi istek ve iradesiyle fiilde bulunmak değildir; güç kullanmak ancak bir saldırı anında mecbur kalındığında söz konusu olabilir.³⁴⁹ Başka bir deyişle, bu topluluk sadece saldıran bir düşmanın tabîî olmayan davranışına karşı kendini korumak için silaha sarılır. Fârâbî daha önce bu barışçıl şehir türünü erdemli şehrin karşıtlarını sıralarken zikretmez; bunun sebebi, bu türün, erdemli yönetim için gerçek bir tehdit barındırmamasıdır.³⁵⁰ Yine de Fârâbî, barışçıl şehri, kusurlu felsefî görüşlere dayandığı için cahil şehirler arasında kabul eder.

Netice olarak Fârâbî hem insanın tabîî halini sürekli savaş durumuna dayandırmayı hem de sürekli barış durumuyla açıklamayı yanlış bir başlangıç noktası olarak kabul eder. Önceki başlıklarda ele alınan görüşlerinin de gösterdiği gibi, hem savaş hem de barış hali insanın tabîî durumunun bir parçasıdır; tek taraflı bir yaklaşım ya zorba ya da erdemsiz bir yönetimle sonuçlanacaktır.

³⁴⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 132-133.

³⁴⁹ Fârâbî, *Ârâ’*, s. 164-165. (çev. s. 137).

³⁵⁰ Cucarella, *a.g.m.*, s. 11.

V. YAHYÂ İBN ADÎ

Fârâbî'nin talebelerinden biri olan Yahyâ ibn Adî'nin *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eseri siyaset-ahlâk ilişkisi bağlamında İslam felsefe geleneğini yansıtmaktadır. Yahya ibn Adî, ahlâkî vasıflardan bahsederken, yalnızca yöneticide bulunduğu övülmeye değer olan ya da yöneticide bulunması zemmedilen nitelikler arasında ayırım yapmaktadır. Ayrıca insanın yaratılıştan gelen özellikleri ve gazabî nefsin eğitilmesi konularını ele alırken siyaset felsefesinin konularına işaret etmektedir.

A. EĞİTİM METODU OLARAK “ZOR KULLANMA”

Yahyâ ibn Adî tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi insanların farklı tabiatlara sahip olmaları dolayısıyla farklı eğitim metotlarıyla erdemli davranışlar edinebileceklerine değinir. Ahlâk, insanın düşünmeye gerek duymadan (*bi-lâ-raviyye*) kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin halidir. İyi ahlâk *el-ahlâku'l-mahmûde* olarak; kötülüğe olan eğilimin kaynağı *el-ahlâku'l-mezmûme*, *el-ahlâku's-seyyie*, *el-hulku'l-mekruh*, *el-ahlâku'r-radiyye* olarak isimlendirilir. İyi ahlâkî edinme şekli açısından üç tür insan vardır. Bazı insanlar tabiat ve mizaç olarak, bazıları bir çaba (*ictihâd*) sonucu alışkanlık yoluyla, bir kısmında ise zorlama yoluyla kötü olandan uzaklaşır.

Kötü huylar insanın tabiatında vardır. Bu huyların tamamından kendini arındırmış olan insanların sayısı çok azdır. Zira insanın tabiatında baskın olan şey, kötülüktür (*şerr*). İnsanda kötülük eğiliminin güçlü olması hukuk ve siyaset kurumlarının doğmasına neden olmuştur. Yukarıda bahsi geçen üç tür insandan birincisi kendi tabiatını, insan türüne has olan düşünme (*fikr*) ve ayırt etme (*temyiz*) yetileriyle yönlendirip erdemleri ahlâk edinir.³⁵¹ İkinci türdeki insanlar ise ya bir uyarı ya da eğitim (*tederrüb*) yoluyla tedrîcî olarak kötü olandan uzaklaşıp, övgüye değer alışkanlıkları edinirler. Üçüncü tür insanlar ise kötü ahlâk konusunda uyarıldıkları halde, bu ahlâka tabi olmakta ısrar ederler. Bu insanları baskı (*kahr*), korku (*tahvîf*) ve ceza (*ukûbe*) yoluyla eğitmekten başka yol yoktur. İşte bundan dolayı kanunlara, yasalara ve iyi yönetimlere ihtiyaç vardır.³⁵²

³⁵¹ Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, [haz.] Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2013, s. 8-9.

³⁵² Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 10-11.

Yahya ibn Adî insanları iyi ve erdemli olana yönlendirme idealinin nasıl gerçekleştirileceğine dair açıklamalarında zor kullanmaya yer vermekte ve zor kullanma konusu iyi yönetimin varlığı konusuyla ilişkilendirmektedir. Zor kullanmaya dayalı eğitim ve iyi yönetim arasında kurduğu bu ilişki, şiddet kullanımını meşru otoriteyle sınırlandırması açısından dikkat çekicidir. İkinci olarak, iyi olana yönlendirmede zor kullanmanın başvurulan son yöntem olması, son çare prensibiyle paraleldir.

B. HÜKÜMDARLIK ERDEMLERİ VE ERDEMLİ TOPLULUĞUN İNŞASI

Zâlimin zulmünü engellemekte, gasp edicinin gaspına mani olmakta, suçluyu cezalandırmakta ve haksızlık edene engel olarak bütün işlerde itidali tesis etmekte, iyi halli yöneticilerin (*el-mülûkü'l-husnü's-sîra*) önemli rolü vardır.³⁵³

Yahya ibn Adî adaleti tesis etmeye ilgili yukarıda sayılan vazifeleri yerine getirecek olan hükümdarı da içine alacak şekilde, erdemli kişinin özelliklerini ele alır. Bu özellikler, savaş yönetiminde otorite olan hükümdarı, savaşın adalete aykırı gerekçelerinden uzaklaştırması açısından önemlidir. Öfkenin ve mal hırsının savaşın meşru gerekçeleri olamayacağı, Yahya ibn Adî'nin bu konulardaki açıklamalarından çıkarılabilir. Onun bu hususlardaki açıklamalarına göre, erdemli olan kimsenin öfkeye kapılmamasının nedeni, ontolojik kaygıdır. “Zira o [erdemli kimse], öfkeli birisinin bir hayvanla aynı seviyede olduğunun şuurundadır.”³⁵⁴ Mal biriktirme arzusu, yerilecek bir özelliktir. Zira mal, “matlûbun ligayrihi”dir³⁵⁵; özünden dolayı değil getireceği faydadan dolayı istenir.

Gazabî nefis insanda diğer canlılarla ortak olan iki yönden biridir. Bu nefisle öfke, cüretkarlık ve galip olma isteği meydana gelir. Bu nefis, şehvî nefsten daha kuvvetlidir ve etkisi altına alıp yönetmeye başladığında sahibine şehvî nefsten daha çok zarar verir. Bazen bu nefsin istekleri, insan gruplarını silah taşımaya sevk eder. Gazabî nefsin yönettiği kişi, üstünlük (*galebe*) kurmak, hakkı olmadığı halde ötekilerin lideri olmak ister. Hatta liderliğe olan düşkünlüğü (*muhabbetü'l-galebe*) sebebiyle düşman gördüğü kimseleri düşünmeden (*min gayri raviyye*) öldürür.³⁵⁶ Yahya ibn Adî'nin gazabî nefsin öldürme eylemine

³⁵³ Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, [haz.] Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 8-11.

³⁵⁴ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 86.

³⁵⁵ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 82.

³⁵⁶ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 18-21.

yönelmesi hakkındaki açıklaması, üstünlük kurmanın bir gaye değil, araç olması gerektiğine işaret etmektedir. Zira üstünlük arzusunu gaye haline getiren kişide düşünme yetisi bu arzu tarafından bastırılır ve kişi, bu arzuyu gerçekleştirmeye mani olacak herkesin öldürülmesini, bu gaye için meşru bir yöntem olarak kabul eder.

Gazabî nefse tâbi olup hile ve saldırganlık yoluyla lider olmaya çalışan kişi aslında kendisini tehlikeye atmaktadır. Çünkü saldırdığı kişiler de kendisine hücum eder ve ellerinden gelen kötülükleri yaparlar; belki de düşmanın kötülüğü kendisinininkine galip gelir.³⁵⁷ Şehvî ve gazabî nefsi, düşünen nefis yetisinin kontrolü altına alan (*men sâse nefsehû*)³⁵⁸ kişi gerçek manada (*mütehakkikan*) insan olmayı gerçekleştirmiş olur ve bizatihi liderliği hak etmiş (*müstehakkan*) olur.³⁵⁹ “Öfke gücünün fazileti, hak edilen gerçek liderliği meşru yollarla elde etmektir”³⁶⁰, ifadesi, liderlikle ilgili olan bu düşünceyle uyumludur.

Erdemli yöneticinin nitelikleri hilm, vakar, vefa, iyi niyet, şecaat ve adalettir. Bu nitelikler erdemli kişilerin özelliklerinin ele alındığı bölümde yönetici için önemini ayrıca zikrettiği niteliklerdir. Hilm, liderler için, öfkesinin şiddetlendiği zamanlarda intikam almaya gücü yettiği halde bunu yapmamasıdır. Zıddı, saldırganlıktır (*sefeh*)³⁶¹. Vakar aceleci davranmaktan (*taharruk*), gereksiz konuşmaktan uzak durmak ve haya duygusuna sahip olmaktır.³⁶² Zıddı aşırı ciddiyetsizlik ve korkaklığın birleşimi olan aşırı kaygı (*ceza*)³⁶³ halidir. Vefa bir kişinin, kendine zarar veren bir şey de olsa, [vefalı davranmasının neticesinde] kendini güvenceye almayı göz ardı etmesidir. Bu vasıftan en çok fayda gören, hükümdarlardır. Hükümdarın vefası, asker ve yardımcılarının ona güven duymasını ve itaatkar olmasını sağlar.³⁶⁴ Zıddı vefasızlık (*gadr*) ve hıyanettir.³⁶⁵ İyi niyet (*selâmetü'n-niyye*), hükümdarın, dostlarının ve kendisine itaat edenlerin gafletini aramaktan, hileden kaçınmasıdır. Zıddı kötü niyettir (*hubs*). Bununla birlikte, düşmanlara karşı hile ve kurnazlık övülen niteliklerdir.³⁶⁶ Kötü niyetli olmanın sonucu olan kin ise her halükarda zemmedilir. Şecaat korku anlarında sükûneti muhafaza etmek ve ölüme cesurca atılabilmektir. Bu

³⁵⁷ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 18-19.

³⁵⁸ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 21.

³⁵⁹ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 24-25.

³⁶⁰ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 20.

³⁶¹ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 40.

³⁶² Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 28.

³⁶³ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 46-47.

³⁶⁴ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 30.

³⁶⁵ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 42.

³⁶⁶ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 34.

hasletin yokluğu, yani korkaklık (*cübn*)³⁶⁷ hükümdar için düşünülemez.³⁶⁸ Adalet işlerin yerinde ve zamanında yapılmasıdır.³⁶⁹ Zıddı ise zulüm (*cevr*), yani hak edilmeyene talip olmaktır.³⁷⁰ Bu vasıflardan erdeme uygun olanların hepsi hükümdarlar için söz konusu olduğunda övülür; zira onlar bu vasıfların zıddını yapmaya muktedir olduğu halde, erdemli olmayı irade ederler.³⁷¹

Hak edilmiş bir liderliğe ulaşmanın yolu olarak, gazabî nefsi eğitmek için temel olarak iki yöntem vardır. Birincisi bu eğitimde başarısız olmuş örneklere, yani saldırgan kişileri müşahede etmektir. “Saldırgan kişiler, panik oldukları bir durumda öfkenin kendilerine çabuk sirayet ettiği kimselerdir.”³⁷² İkincisi bütün fiillerinde düşünme yetisini (*fikr*) kullanmak, düşünmeyi ve bir görüşe tabi olmayı (*ittibâ‘u’r-ra’y*) alışkanlık haline getirmektir.³⁷³ Düşünmenin alışkanlık haline getirilmesi, bunun bir ahlâk haline getirilmesi manasına gelmektedir.

Gazabî nefsi kontrol etmek isteyen bir insan, kendine karşı suç işleyen veya eziyet veren birisine öfkelenildiği vakitlerde, söz konusu kişinin suçu karşısında ne tür bir cezayı hak ettiğine, kendisini bu kişinin yerine koyarak karar vermelidir (...) Böylece aşırı bir intikam ve öfke hissine kapılmaz. (...) Gazabî nefse boyun eğdirmek isteyen bir kimsenin silah taşımaktan, savaş alanlarında kötülüklerin olduğu meclislerde ve fitne yerlerinde bulunmaktan, saldırgan kimselerle ilişki kurmaktan ve savaşan kişiler arasına karışmaktan kaçınması gerekir. Çünkü but tür yerler kalbe katılık ve soğukluk verir, insanın merhamet ve bağışlayıcılığını yok eder. Böylece insanın gazabî nefsi katılaştır. Bu nedenle eğer insan gazabî nefse boyun eğdirmek ve onu teskin etmek istiyorsa ilim ehlinin, ağır başlı, olgun ve fazilet sahibi liderlerin ve az öfkelenen fakat oldukça yumuşak huylu ve ağır başlı olan kişilerin meclislerinde bulunması gerekir.³⁷⁴

Suçluları cezalandırmada, özellikle bir ülkeye karşı işlenen suçlar dikkate alındığında, en geniş yetki hükümdara aittir. Yahya ibn Adî cezalandırma konusunda, intikam duygusuna yer verilmemesi gerektiğini ifade etmesi, cezalandırmada orantılılığın önemine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Zira daha önce ifade edildiği gibi, savaşın meşru gerekçelerinden biri de cezalandırmadır; bu gerekçeyle açılan bir savaş esnasında, orantılılık ilkesi bu cezalandırmanın sınırlandırılmasını sağlar.

³⁶⁷ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁶⁸ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 36.

³⁶⁹ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 38.

³⁷⁰ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁷¹ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 78.

³⁷² Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 62.

³⁷³ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 66.

³⁷⁴ Yahya ibn Adî, *a.g.e.*, s. 62, 64.

VI. ÂMİRÎ

Ebu'l-Hasan el-Âmirî, hicrî dördüncü masırda, Fârâbî ile İbn Sînâ arasında, İslam fütûhâtının ulaştığı önemli bir coğrafya olan Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş bir İslam filozofudur. İslam dünyasında siyâsî ve sosyal buhranların hakim olduğu bir dönemde yaşayan Âmirî, siyaset felsefesine dair görüşlerine *Kitâbu'l-i'lâm*, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed* ve *Es-sa'âde ve'l-is'âd* isimli eserlerinde yer verir. Hayatını çok kültürlü çok dinli şehirlerde geçirmiş olan Âmirî, eserlerinin pek çok yerinde, dinin ve beşerî hayatın farklı boyutlarını esas alarak, İslam'ın diğer dinlere üstün olduğunu ifade etmektedir. Beşeri hayatta oldukça tayin edici bir yönü olan boyutlardan biri de siyasettir. Âmirî, siyasete dair ilkelere İslam kadar çok yer ayıran başka bir din olmadığını; Yahudi dinin mahza galibiyet (*intisâr*), Hıristiyanlığın ise mahza itaat (*tezellül*) üzerine inşa edildiğini beyan etmektedir. İslam ise, din ve dünya işlerinin ahengi ile kemale eren beşerî erdemlere uygundur.

Âmirî, *Kitâbu'l-i'lâm* eserinde dünyanın düzenini korumak için iki makamın zorunlu olduğunu ifade eder. Bu iki makam, gerçek nübüvvet (*en-nübüvvetü's-sâdıka*) ve hakiki hükümdarlıktır (*el-mülkü'l-hakîkî*). İlim ve hikmet konusundaki önderlikte, nübüvvetin önderliğinin üstünde; güç ve azamet açısından önderlikte, hükümdarlık önderliğinin üstünde başka bir önderlik yoktur. Bu iki makamın bir kişide toplanması ancak ilahî bağış sonucu gerçekleşebilir;³⁷⁵ bunun en mümeyyiz örneği Hz. Muhammed'in bu iki riyaset vasıtasıyla medeniyetin merkezlerine ve en önde gelen hükümdarlıklarına hakim olmasıdır.³⁷⁶ Hakimiyetin tesis edilmesinde, Hz. Muhammed'in, yeri geldiğinde irşadı yeri geldiğinde ise kılıcı kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Şu halde, onun hükümdarlığı imamet olarak mı, tegallüb olarak mı nitelendirilmelidir?³⁷⁷

Savaş, siyaset ahlâkının en belirgin hale geldiği hadiselerden biridir. Âmirî, İslam Peygamberi'nin yönetici olması yönüyle yönetim türlerinden hangisine dahil olduğunu tespit edebilmek için, kendi yöneticiliğinde gerçekleşen savaşların, savaş türlerinden

³⁷⁵ El-Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf en-Nisaburi, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab, Dârü'l-İsâle, Riyad 1988, s. 152.

³⁷⁶ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 155.

³⁷⁷ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 156.

hangisine dahil olduğunu bir ölçüt olarak ele almıştır. Âmirî'nin *Kitâbü'l-i'lâm*'da yaptığı sınıflandırmaya göre üç tür savaş vardır: *Cihad, fitne ve tesa'luk*.³⁷⁸

Cihad, Âmirî'nin haklı gerekçelerle açılan savaş için kullandığı kavramdır. Bir şehir tesis eden insanlar (*ummâru'-bilâd*) ve toplum liderleri (*sâsatü'l-'ibâd*) tarafından dini savunmak ve kurulu düzeni korumak amacıyla gerçekleştirilir. Nitekim din, hükümdarlığı ayakta tutan asıl unsurdur; “dinin hükümdarlıktaki yeri, temelin inşa edilen binadaki yeri gibidir.”³⁷⁹ Cihad, temyiz gücüne (*el-kuvvetü't-temyîziyye*) sahip olan insanın, bu gücünün neticesi olarak karar verilen, basiret sahibi insanlarca (*zü'l-elbâb*) övülen mücadele türüdür.³⁸⁰ Âmirî savaş türlerine dair açıklamasında, dinî ıstılaha bağlı kalarak, cihad kavramını kullanmaktadır. Hem yukarıda sorduğu sorunun cevabı olması hem de mensubu olduğu medeniyetin dilini kullanması cihetiyle bu, uygun bir kullanımdır. Âmirî, savaş türlerini sıralamasının devamında Hz. Muhammed'in savaşlarındaki amacını ve tutumunu izah etmektedir. Hz. Muhammed'in yaptığı savaşlarda sebatla bağlı kaldığı amacı, savaşılan tarafı Allah'ın birliğini ve risaletin hakikatini kabul etmeye ikna etmektir. Zira savaş yapılan kimse bunları kabul ederse, Hz. Muhammed savaşmaya son verirdi ve –hatta- artık onu koruma sorumluluğunu üstlenirdi. Buna karşılık, eğer İslam'ı kabul etmemekte ısrar ederse, onun –gerçekte Allah'a ait olan- malını çeşitli hayır yollarına ve kendisini âlemin yaratıcısına ibadet etmeye adanmış olanlara sarf eder; kendisi ise bu malın getireceği mutluluktan asla bir hisse almazdı. Nitekim takipçileri için, Arap Yarımadası topraklarına hakimiyet sağladıktan sonra, bu haline sadık kalarak –hayattaki sıkıntılı hallere sabrederek, dünyevî nimetlere meyletmeden ve gayretini Yaratıcısına ibadete sarf ederek- vefat etti. Onun bu ahlâkî özellikleri muhafaza etmesi, gazalardaki nihai gayesini desteklemektedir. Âmirî, Hz. Muhammed'in kulluğunu, “velayetini yalnızca Mevlâ'sına adayan ve bazı kimselerin, kendilerinin de Mevlâsı olan Zât'a hürmet ve itaatte sınırları aştıkları ve mallarını isyan yolunda harcadıklarını bilen bir kulun tavrı” olarak tasvir eder. Hz. Muhammed'i bu gibi kimselere mani olmaya yönlendiren de, Mevlâ'sına karşı olan sadakati ve ihsan ettiklerini gerektiği gibi muhafaza etmektir. Bu gayesine ulaşmak için uzun süre yumuşak sözle (*el-kavlü'l-latîf*) tebliğde bulundu. Ancak muhataplarının, sözlü uyarı ile hatalarından pişmanlık duymalarından ümidini kestiğinde gaza yöntemine başvurdu. Âmirî,

³⁷⁸ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 156.

³⁷⁹ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 153.

³⁸⁰ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 156.

Hız. Muhammed'in ve yöneticilikte onun halefi olacak kişileri tecrübeli bir tabibe benzetmektedir. Tabib, hastanın hayatının sona ermesini engellemek için gerektiğinde onun bir uzvunu keser. Buna benzer şekilde, Hız. Muhammed'in, bazı insanların ölmesine rağmen, gazalar yapmasının nedeni de, çoğunluğu, helak ve kötü sondan kurtarmaktır.³⁸¹ Biliyordu ki, başlangıçta dinin yüceliğini görmeye zorlanan kişi, onun ışığıyla aydınlandıktan sonra, onun ne büyük bir hediye ve ihsan olduğunu anlayacak ve eksiklerini telafi etmeye gayret etmeye başlayacaktır. Onun hali, küçüklüğünde sıkı bir eğitim alan ve kendisini eğiten kişiyi sevmeyen kimsenin, yetişkinliğinde bu eğitimin faydasını farkına varıp kendisini eğiten kişiye şükran duygusu hissetmesi ve onun övülmeyi hak ettiğini düşünmesine benzer.³⁸²

Fitne, nesep ve kavim taassubu sebebiyle toplulukların arasında baş gösteren kavga ve savaştır. Tesa'luk ise, başkasının malına el koyma, gasp etme, yani yapma ve talan amacıyla yapılan savaştır. Fitne gazap gücünün; tesa'luk ise şehvet gücünün neticesidir. Bu nedenle basiretli insanlar nezdinde haksız görülür ve yerilmeyi hak eder.

Âmirî *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed* isimli eserinde saadet ve fazilet konulu fasılda hikmet ehlinin ve cehalet ehlinin özelliklerinden bahsetmektedir. Bu özellikleri izah ederken, tesa'luk savaşının nedeni olarak zikrettiği şeref kazanma yolları olan mal ve başkanlık hususlarına işaret etmektedir. Hikmet ve iffetin karşısında cehalet ve şerri zikretmektedir. Akleden nefis (*en-nefsü'l-nutkiyye*) hikmet ve iffeti, hisseden ruh (*en-nefsü'l-hissiyye*)³⁸³ ise cehalet ve şerri tercih eder. Akleden nefis, bilme ve yapma hususunda yetkinliğe (*kemâl*) kendi zâtları ile ulaşırlar, hâricî bir muharrik unsura ihtiyaç duymaz.³⁸⁴ Buna bağlı olarak, hikmeti tercih eden kimse (*hakîm*) malı güzel görmez, yöneticiliği de yetkinlik (*kemâl*) göstergesi olarak kabul etmez.³⁸⁵ Bu kimse, çok mal sahibi olmanın, isteklerini elde etmenin ve insanların kendisine boyun eğmesinin (*takhâdu'*), zatına şeref kazandıracağını düşünmez.³⁸⁶ Cehâlet ehline hakim olan hisseden nefis, bilme (*tahkîku'l-irfân*) ve yapma (*te'dibü'l-fi'l*) hususlarında haricî unsurlara ihtiyaç duyar.³⁸⁷ Nazarî açıdan ya hisse dayalı idrak ya da vehim ve tahayyül güçlerine tâbidir. Amelî açıdan ise arzu

³⁸¹ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 157.

³⁸² El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 158.

³⁸³ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, [çev.] Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 60-61.

³⁸⁴ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 64-65.

³⁸⁵ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 90-91.

³⁸⁶ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 92-93.

³⁸⁷ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 64-65.

gücünün uyarması (*heyecânü's-şehve*) ve öfke galeyana gelmesinin (*feverânü'l-gadab*) etkisi altındadır.³⁸⁸ Öfke gücünün etkisiyle hikmet ve iffete kin ve nefret gözüyle bakar; istek gücünün etkisiyle ise mal ve başkanlığa aşk ve muhabbet gözüyle bakar.³⁸⁹

Tercih gücünü ıslah etmemiş olmanın bir sonucu olan başkanlık ve mal konusundaki hırs, savaşın ve insan öldürmenin (harp ve kıtal) en önde gelen nedenleridir. Savaşa, dolayısıyla insan öldürmeye neden olacağını bildiği halde, bu hırslara göre fiilde bulunan kişi, “endişe ve şaşkınlıkla perişan olmaya, sıkıntı çekmeye ve ruhsal çöküntüye müstahaktır. Bu yüzden, bu kimse böyle yapmakla ebedi mutluluğu değersiz bir toprağa satmış ve geçici olan bir isteği de hakiki olan izzet ile değiştirmiştir. Bu ise apaçık bir hüsrana ve rezil bir yok oluşur.”³⁹⁰

Kitâbü'l-emed'in insanın akleden nefis ve hisseden nefsin etki oranına göre hangi mertebelerde³⁹¹ bulunacağını beyan ederken, bir savaş nedeni olan, insanlar üzerinde egemenlik kurma isteğine de değinmektedir. Bilme gücünü (*el-kuvvetü'l-âlîme*) kesin bilgiye dayalı doğruluğu araştırmaya, yapma gücünü ise (*el-kuvvetü'l-âmîle*) hakiki güzelliği araştırmaya yönlendiren insan, melekî mertebede olan insandır. Bunun tam karşıtı ise vahşi mertebedeki (*er-rütbetü's-sebü'uyye*) insandır. Bu mertebedeki insan, doğruluk yerine yalanı, güzellik yerine kötülükten hoşnutluk duyar³⁹²; kibir ve şeref düşkünlüğü özellikleriyle vasıflanır ve mutluluğunun da yaratılanlara egemen olmakta olduğunu düşünür.³⁹³

Kitâbü'l-İ'lâm'da siyaset türleri ele alınırken, benzer şekilde, insanlara hükmetme isteği amacı ve neticesi açısından yerilmektedir. İki sınıf siyasetin, bu iki siyasete ait iki tür amacın ve iki çeşit zorunlu neticenin olduğu ifade edilmektedir. Siyasetin birinci türü imamettir; imametin amacı, fazileti elde etmek ve zorunlu neticesi, ebedî saadete ulaşmaktır. İkinci tür ise, tagallüptür; tagallübün amacı yaratılmışları köleleştirmek (*isti'bâdü'l-halkıyye*) ve zorunlu neticesi, şekâvet ve esarettir (*hudme*).³⁹⁴ Savaş öncesi adaletin

³⁸⁸ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 62-63.

³⁸⁹ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 94-95.

³⁹⁰ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 94.

³⁹¹ Akleden ve hisseden nefsin etki oranına göre dört mertebe vardır: a) Melekî mertebe b) Beşerî mertebe c) Hayvanî mertebe d) Vahşi mertebe. Bkz. El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 160-167.

³⁹² El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 160-161.

³⁹³ El-Âmirî, *Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed*, s. 164.

³⁹⁴ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 154.

ilkelerinden biri olan iyi niyet prensibine benzer şekilde, hedef, siyasetin nitelenmesinde belirleyici unsurdur.

Âmirî, *Kitabü'l-i'lâm*'da İslam dininin hükümdarlık açısından üstünlüğü faslında âkil olan kimseyi mutlu kılacak şeyleri sıralarken, savaş öncesi adalet ilkelerinden biri olan, makul kazanma ihtimaline benzer bir şart ortaya koymaktadır. Âkil kimse, pek çok tehlikenin göze alınmasıyla şans eseri ulaşılan zaferden dolayı hoşnut olmaz.³⁹⁵

VII. İBN RÜŞD

On ikinci yüzyılda yaşamış olan ve hem İslam hem de Batı düşünce tarihinde derin bir iz bırakmış olan İbn Rüşd'ün günümüze ulaşan siyaset hakkında müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Platon'un Devlet adlı eserine yazmış olduğu *Telhîsü's-Siyâse* başlıklı şerhte İbn Rüşd, siyaset konusundaki görüşlerinin izini sürebileceğimiz bir üslup kullanmıştır.³⁹⁶

İbn Rüşd, *Telhîs*'in pek çok yerinde Platoncu şehir tasvirlerinin ve siyasî ilkelerin İslam tarihi ve Müslüman toplum bakımından nelere tekabül edebileceğine dair çözümlenelerde bulunmuş, içinde yetiştiği mevcut şartlara yönelik eleştirilerine de yer vermiştir.³⁹⁷ Başka bir deyişle, *Devlet*'in şerhini yaparken, hem tarihte hem de kendi çağında Müslümanların hakim olduğu devletlerdeki siyâsî yapı hakkında felsefî bir okuma yapmıştır.

İbn Rüşd *Telhîs*'i yazarken, *Devlet*'teki sadece felsefî değeri olan bilgileri ele alacağını, cedelî görüşlere ise yer vermeyeceğini eserin başında ifade etmektedir.³⁹⁸ Ayrıca bazı konularda, Platon'un kullandığı kelime ve ibareleri İslam dinine uygun hale dönüştürmüş, bazı yerlerde ise Platon'un görüşünü eleştirmiştir. İbn Rüşd'ün bu tasarrufları ve İslam toplumlarından misaller getirmesi, *Telhîs*'te, olumsuz görüş beyan etmeden yer verdiği görüşleri tasdik ettiğine delâlet eder.

³⁹⁵ El-Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 151.

³⁹⁶ Günümüzdeki Arapça nüshasının başlığı *Telhîsü's-Siyâse* olan bu eseri İbn Rüşd 1189-1193 yılları arasında telif etmiştir. Şemuel ben Yehuda'nın İbranice'ye aktardığı ve iki kez gözden geçirdiği bu eserin Arapça aslı kaybolmuştur. 1956 yılında E. I. J. Rosenthal tarafından Averroes Commentary on Plato's Republic adıyla, 1974 yılında ise Ralph Lerner tarafından Averroes on Plato's Republic adıyla iki defa İngilizce'ye tercüme edilmiş, daha sonra İngilizce'den Arapça'ya tercüme edilmiştir.

³⁹⁷ Şenol Korkut, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslam Felsefesi –Tarih ve Problemler-*, [ed.] M. Cüneyt Kaya, İSAM yay, İstanbul 2013, s. 716.

³⁹⁸ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, [çev.] Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2006, s. 25.

A. AHLÂK MERKEZLİ SİYASET ANLAYIŞI

Faslu'l-Makâl isimli eserinde İbn Rüşd şeriatın maksadını “hak olan ilmi ve yine hak olan ameli tâlim etmek”³⁹⁹ olarak beyan etmiş, hukukî düzenlemeleri beşerî faziletler olan nazarî ve amelî faziletlerin gerçekleştirilmesi gayesiyle ilişkilendirmiştir. Aynı şekilde *Telhîs*'te de ahlâk merkezli bir hukuk ve siyaset tasavvuru ortaya koymuştur. Hukukun gayesi olan adalet ile fazilet sahibi olmak arasında doğrudan bir bağ kurmuştur: “Ahlâken kötü olan bir yargıç âdil bir yargıç olamaz. Zira ahlâken kötü olan kişi ne fazilet bilir ne de faziletin cevherini”.⁴⁰⁰

Siyaset biliminin nazarî ve amelî iki yönü vardır. Bununla birlikte, bu bilimin gayesi bilme (nazarî) değil yapmadır (amelî); buna bağlı olarak, konusu ve ilkeleri açısından beşerî irade merkezi bir önemi haizdir.⁴⁰¹

Ahlâk temelli siyaset anlayışına uygun şekilde, siyasetin bir konusu olan savaş da erdemlerle ilişkili olarak ele alınmıştır.

İnsan doğası gereği medenidir (*political being*). İnsanın doğası gereği medeni olması, kendisine ait erdemi gerçekleştirmek için diğer insanlara ihtiyaç duyması manasına gelir. İnsana ait ihtiyaçlar üç türdür: zarûrî, hâcî ve tahsînî. Bu ihtiyaçlarla kastedilen, sırasıyla beslenme, mesken gibi varlığını devam ettirmek için zorunlu olan ihtiyaçlar; refah içinde yaşaması için gerekli olan ihtiyaçlar ve bir sanatta daha üstün olanı gerçekleştirmeye yönelik ihtiyaçlardır.⁴⁰² Dolayısıyla siyâsî yapı, varlığın devamı açısından olduğu gibi varlığın gayesi olarak ahlâkın tahakkuku temelinde de insan için zaruridir.⁴⁰³

Tıp sanatında olduğu sağlıklı kişilerin nasıl yetiştirileceği, sağlığın nasıl muhafaza edileceği ve hastalıkların nasıl giderileceğinin bilinmesine ihtiyaç olduğu gibi, siyaset biliminde de, gaye olan erdemlerin insanlara nasıl kazandırılacağı ve muhafaza edileceği,

³⁹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, [çev.] Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 114.

⁴⁰⁰ Kılıç, Muharrem, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, [Haz.] Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul 2007, s. 115-117.

⁴⁰¹ E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, 3. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 111.

⁴⁰² İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâseti li-Eflâtûn*, [çev.] Hasan Mecid el-Abidî ve Fâtıma Kazım ez-Zehebî, Dârü't-Tâli'a, Beyrut 1998, s. 75.

⁴⁰³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 112-113.

ayrıca kendine ait yetkinliklerden uzak, erdemli olmayan kimselerden erdeme aykırı niteliklerin nasıl giderileceğinin bilinmesi gerekmektedir.⁴⁰⁴

Erdemlerin yurttaşların ruhlarında tesis edilmesinin iki yolu vardır. Bunlardan birincisi öğretme/ikna, ikincisi ise zorlamadır.⁴⁰⁵ İkna hatabî ve şiirsel bir dille yapılır. Tabiatı gereği bilgiyi burhan yoluyla edinebilecek olanların sayısı az olduğu için halkın çoğunluğunu hikmete yönlendirmenin yolu, ikna yöntemidir. Ancak bu yöntem çoğunlukla gençliğinden itibaren bu yöntemle büyüyen bireyler için mümkündür.⁴⁰⁶

Erdeme yönlendirmenin ikinci yolu ise zor kullanmadır. Bu yöntem, muhaliflere, düşmanlar ve kendileri hakkında takdir edilmiş olan erdemlere bağlanma yolunu irâdi olarak terk edenlere uygulanır. Bu yöntem, zor kullanma ve bedensel ceza ile ıslahtır.⁴⁰⁷

Zor kullanma yöntemi ile ilgili önemli bir ayrıntı vardır: Bu yöntem, erdemli şehrin halkına uygulanabilecek bir yöntem değildir. Zor kullanma, erdemli şehirde, şehrin kendi halkıyla ilgili olduğunda, ancak bilgi konusu olabilir. Zor kullanma hakkında verilen eğitimin gayesi, erdemli topluma savaş sanatını ve askerlik yetisini kazandırmaktır.⁴⁰⁸

Savaşın uygulama alanı ise iyi (erdemli) olmayan milletlerdir. Böyle bir millete savaş açmanın iki şartı vardır. Birincisi yönetimlerinin insan tabiatına uygun olmamasıdır. İkincisi ise şehrin halkını (ya da yönetimini) erdeme yönlendirmenin savaş yoluyla onları buna zorlamak dışında hiçbir öğretim yönteminin kalmamış olmasıdır.⁴⁰⁹ Bu şartlardan ikincisi âdil savaş teorisindeki son çare şartıyla paralellik arz eder.

Erdemli olmayan şehrin yöneticilerinin halkını kamu önünde kırbaç veya idam cezalarını kullanarak ıslah etmesinden bahsedildiği için⁴¹⁰ bu aşamada bahsedilen savaşın iç meselelerle ilgili olduğu, bir devletin kendi halkını ıslahla ilgili olduğu söylenebilir. Bu ıslah tarzından bahseden cümlenin hemen ardından, yukarıda işaret edildiği gibi, erdemli toplumda böyle bir uygulamanın oldukça az olduğu ifade edilmektedir.⁴¹¹ Erdemli olmayan

⁴⁰⁴ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 116.

⁴⁰⁵ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 117-118.

⁴⁰⁶ Rosenthal, *a.y.*

⁴⁰⁷ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 118.

⁴⁰⁸ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 118.

⁴⁰⁹ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 118. İbn Rüşd'ün savaş felsefesi hakkında ayrıca bkz. Sohail H. Hashmi, "Interpreting Islamic Ethics", *The Ethics of War and Peace*, [ed.] Terry Nardin, Princeton University Press, New Jersey 1996, s. 156-158.

⁴¹⁰ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 119.

⁴¹¹ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 119.

toplumlarda ise zor kullanmanın alabileceği tek form, savaştır. Savaş dışında, ıslahı tesis edecek herhangi bir yöntem yoktur.

İbn Rüşd Platon'un ifadelerini bu şekilde özetledikten sonra, "bizim ilahî hukukumuzda da, beşerî hukukta olduğu gibi, [insanları] Allah[ın yoluna] yönlendirmek için biri ikna, diğeri savaş olmak üzere iki yöntem vardır"⁴¹² diyerek kendi kanaatine işaret etmiştir.

Adaletle uygun savaşın gerekçesi erdemlerin kazandırılmasıyla ilgilidir. Erdemleri kazanacak şekilde yetiştirilmeyen ve sonrasında da erdemlere uygun hayat sürmemekte ısrar edenler iki durumdan biri ile karşı karşıya kalırlar: Ya öldürülürler ya da köleleştirilirler.⁴¹³ Bu hususta önemli bir detay, erdemli olmanın imkanı ile ilgilidir. İbn Rüşd, Platon'un ifadelerinden tek bir grup insanın erdemlere yatkın olduğu, bunun da Yunanlılar olduğunu savunduğunu ifade eder ve bunu eleştirir. Erdemler ve son yetkinlik olan saadeti elde etme açısından insanlar arasında tabii bir farklılık yoktur. Her insan farklı bir erdemi elde etmeye yatkındır ve sonuçta ulaşacağı saadet de bu erdeme göre değişir.

Erdemli toplumdaki savaş sanatının bazı özellikleri vardır. Öncelikle, erdemli toplumda savaş sanatının mütemmim cüzü cesaret (şecaat) erdemidir.⁴¹⁴ Başka bir deyişle, erdemli toplumda erdemler ve sanatlar birbirlerini gerektirirler. Cesaret erdemi ve savaş sanatının birbirini tamamlaması da buna misal teşkil eder. İbn Rüşd Aristoteles ve onun kanalıyla Fârâbî'de, cesaret erdemi ile savaş sanatı arasındaki ilişkinin bu şekilde doğal bir ilişki olduğunu ifade ettikten sonra, Platon'un, bu ilişkinin doğal bir ilişki olmadığı yönündeki görüşüne de yer verir. Platon'a göre, savaş sanatı nihai bir gayeye hazırlık olarak hizmet etmez; aksine o, bir zorunluluk [dolayısıyla]dır. Zorunluluklar kastedilen ya erdemli şehrin, diğer şehirleri, karşı çıktığı vasıflardan arındırması ya da dışarıdan gelmesi muhtemel bir zarardan şehri korumasıdır.⁴¹⁵ Dolayısıyla savaş sanatı ile cesaret erdemi arasındaki bağ ya taarruz ya da müdafaa nedeniyle kurulur.

⁴¹² Rosenthal, *a.g.e.*, s. 119.

⁴¹³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 121.

⁴¹⁴ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 119.

⁴¹⁵ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 119-120.

B. MUHAFAZLARIN YETİŞTİRİLMESİ

Savaş ahlâkı ve âdil savaşın savaş esnasında adalet (*jus in bellum*) prensibi açısından önemli bir konu, savaşçıların savaş esnasında düşmana ve düşman topraklarındaki halka muamelesi konusudur. Bu muamelenin nasıl olacağını şekillendirecek olan ise, savaşçıya verilen eğitimidir. Bu nedenle, gerek Platon'dan alıntılarla gerek kendisinin getirdiği açıklamalarla, İbn Rüşd'ün bu hususa *Telhîs*'te geniş yer vermesi dikkate değerdir.

Diğer sanatlarda olduğu gibi, savaş sanatının öğretiminde de ilk şart, her kişinin tek bir sanatta uzmanlaşacak şekilde yetiştirilmesidir.⁴¹⁶ Platon kadınların da erkekler gibi yetiştirildiği takdirde muhafızlık yapabileceğini, hatta yapması gerektiğini ifade eder. İbn Rüşd Platon'un bu görüşlerini dile getirirken, kendi toplumu ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Ona göre, toplumdaki her vazifenin gereklerine yaratılış icabı uygun erkekler olduğu gibi kadınlar da vardır; dolayısıyla kadınlar arasında da savaşçı, bilge, yönetici ve benzeri nitelikte olanlar bulunmaktadır. Kendi döneminde Endülüs kadına verilen toplumsal statüyü eleştiren İbn Rüşd, sayıları erkeklerden fazla olmasına rağmen sadece çocuk yetiştirmek ve eşlerine hizmet etmekle sınırlandırılan kadınların eşlerine bir yük ve devletin fakir olmasının müsebbibi olduklarını ifade eder. Bu haliyle kadın, sadece çiçek açan bir bitki gibidir. İbn Rüşd'e göre, kadınlar erdemle donanımlı oldukları sürece erkeklerle birlikte sosyal ve ekonomik hayata dahil olmalıdırlar. Platon kadınların bu etkinliklerini zorunlu olarak nitelendirmekteyse de, İbn Rüşd kadınların bahsedilen alanlara katılmaları konusunda iradenin onlara bırakılmasını savunur.⁴¹⁷

Muhafızın sahip olması gereken bedensel ve ruhsal özellikler vardır. Bedensel olarak çevik ve keskin bir duyuya (algıya) sahip olmalıdır. Ruhsal olarak ise doğuştan cesaret sahibi olmalıdır. Çünkü cesaret sahibi olmayan kişi müdafaa etmeyi ve düşmanı geri püskürtmeyi başaramaz. Muhafızda bulunması gereken diğer bir ruhsal özellik, sevgi ve nefret duygularını aynı anda ruhunda barındırabilmesidir. Kendi yurttaşları için sevgi ve coşku hislerini taşıırken düşmanları için şiddet ve nefret duyguları taşınmalıdır.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Askerlik sanatında uzmanlık hususunu İbn Sina da vurgulamaktadır: “Askerlik sanatıyla ilgilenenler bu sanat dışında başka bir sanatla ilgilenmezler. Onların geçimleri, ortak bütçeden temin edilir.” İbn Sina, *a.g.e.*, s. 196.

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 164-166. Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 159-162.

⁴¹⁸ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 122.

Muhafızın sevgi ve nefret duygularını birlikte barındırması, onun filozof tabiatından ileri gelir. Zira hakkında bilgi sahibi olduğu kişiyi tercih etmek; tanımadığı ve bilgi sahibi olmadığı kişiden nefret etmek tabii olarak hikmete uygun olandır.⁴¹⁹ Burada tanıma-sevgi ve yabancılik-nefret arasında kurulan ilişkiden maksat, sevginin fayda sebebiyle, nefretin de zarar nedeniyle olmaması gerektiğini vurgulamaktır. Aksi takdirde bu iki duygu her an birbirinin yerine geçebilir; yöneticiler düşman, düşmanlar yönetici olarak kabul edilebilir.⁴²⁰

Muhafızlara bu bedensel ve ruhsal vasıfları kazandırmanın iki yolu vardır: Beden eğitimi ve mûsikî. Beden eğitimi, bedene ait gerçek erdemin kazanılması, mûsiki ise ruhun ahlâkî eğitimi ve dolayısıyla erdeme ulaşması içindir.⁴²¹

Müzik sanatında erdeme vasıta kılınan unsur, hikmetli sözlerdir. Nitekim İbn Rüşd, Platon'a ait, müzik, şiirin hizmetindeki nağmeli sözlerdir, tanımını zikrederek asıl unsurun, insanların nazarî ve amelî konularda eğitilmesini sağlayan hikmetli sözler olduğunu ifade etmektedir.⁴²²

İbn Rüşd, Platon'un "çocuk için en zararlı şey, çocukluk çağında kendisine anlatılan gerçeklikte payı olmayan hikayelerdir"⁴²³ sözünü tasdik etmekte ve kendi dönemindeki "kötülüğün kaynağı" ile ilgili tartışmaları buna misal olarak göstermektedir. Kötülüğün kaynağı hakkında anlatılan hakikatten uzak hikayeler, çocukluk döneminden itibaren kişinin kalbinde korku duygusunun kalıcı bir şekilde yerleşmesine neden olur.⁴²⁴

Koruyucu sınıfın ruhunda/karakterinde yer etmemesi gereken başka özellikler de vardır. Bu özellikler de muhafızların savaş esnasında ve muhtemel galibiyet sonrasında adalete uygun muameleyi sağlayacak özelliklerdir. Koruyucuların, hazlara ve gerekenden fazla mal biriktirmeye teşvik eden sözlerden uzak tutulmaları gerekir.⁴²⁵ İbn Rüşd, Arap şiirlerinde bu tür sözlerin çok olduğunu, bunu zemmederek, ifade eder. Koruyucu sınıf, küçük yaştan itibaren, bu tür şiir ve masallardan uzak tutulmalıdır. Zira bu sınıfın sahip olması gereken sanatın önündeki en büyük engel, maddî arzulardır. Koruyucu sınıf, hazların,

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 81. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 123.

⁴²⁰ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 123.

⁴²¹ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 123.

⁴²² Rosenthal, *a.g.e.*, s. 124.

⁴²³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 125.

⁴²⁴ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 126.

⁴²⁵ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 129-130.

kendisine egemen olmasına müsaade etmemeli, aksine kendisi, hazlardan yüz çevirmeli ve onlara egemen olmalıdır. Koruyucular doğruluğa ve doğruluğu istemeye özendirilmelidirler.

C. KORUYUCU SINIFIN BOZULMASI

Koruyucu sınıfın mülk edinme hakkının engellenmelidir. Bu, hem başka devletlerle ilişkiler hem de ülke içindeki düzen açısından mühimdir. İbn Rüşd'ün bahsettiği bu ilke âdil savaş teorisindeki niyet kaidelerini korumayla ilişkilendirilebilir.

İbn Rüşd bu hususu açıklarken Platon'un, köpeklik tabiatının kurt tabiatına dönüşmesi temsilini zikreder. Bu temsilde, çobanlar için en zararlı şeyin, sürüyü korumak için eğittikleri köpeklerin, korku ya da başka bir sebeple, sürüye saldırmaları olduğu anlatılır. İbn Rüşd, şehrin koruyucularının şehir halkına zarar vermesinin şehir düzeni açısından benzer şekilde yıkıcı olduğunu ve kendi yaşadığı dönem ve coğrafyada bunun örneklerinin olduğunu ifade eder.⁴²⁶

İbn Rüşd'e göre koruyucuların geçim masrafları halk tarafından karşılanmalıdır. Bu ilkenin gerekçesi, koruyucuların mal biriktirme hırsına kapılmaları halinde, asıl hedeflerinden ve erdemden uzaklaşacak olmalarıdır. Eğer koruyucular mal biriktirme kaygısına kapılırlarsa, âdil savaşın teorisinin savaşta niyet kaidesi zarar görür; koruyucular artık halkı değil kendi mallarını korumak için savaşmaya başlarlar. Savaş gayesinin değişmesinin yanında, sevgi ve nefretin hedefleri de değişime uğrar. Şahsî kazanç sözü konusu olduğunda hem halka hem de kendi gibi koruyucu sınıfına mensup olanlara karşı düşmanlık beslerler.⁴²⁷ Dolayısıyla artık erdemli bir koruyucu sınıftan bahsedilemez.

Koruyucu sınıftaki gaye değişimi nedeniyle halk, dış düşmanlar kadar onlardan da korkmaya başlar. Sonuç, halka karşı gizli planlar yapmakla, hatta halkın kılıçtan geçirilmesiyle sonuçlanabilir.⁴²⁸ Halkın düşmanına karşı savaşıldığı durumda dahi, artık halkı himaye etmeleri ârizî hâle gelmiştir. Çünkü bu mücadele halka karşı sorumluluk için değil, kazanç için verilmektedir.⁴²⁹

⁴²⁶ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 144.

⁴²⁷ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 145.

⁴²⁸ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 146.

⁴²⁹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 106.

Erdemli olmak zengin olmayı gerektirseydi dahi bu gereklilik, erdemli koruyucu sınıf için geçerli olmazdı. Çünkü hedef onların sadece ‘erdemli’ olmaları değil, ‘koruyucular olarak erdemli’ olmalarıdır.⁴³⁰

Mal biriktirmek, sadece koruyucular sınıfı için değil erdemli şehrin bütün sınıfları için zararlıdır. Bunun nedeni yine gayedeki değişimdir. Sanatları icra edenlerin gayesi halka fayda sağlamak değil, mal yığmaya dönüşürse, sonuçta sahip olacakları zenginlik onları sanatları icra etmekten uzaklaştırır. İbn Rüşd, Platon’un bu yöndeki görüşünü ifade eder ve konunun savaşın nedenleri ile bağlantısını izah eder. Erdemli şehirde sanatların amacı ihtiyacı karşılamaktır; bu nedenle alışverişte mübadele usûlü hakimdir. Mal biriktirme kaygısı, altın ve gümüşün mübadelenin yerini almasına neden olur. Altın ve gümüşün kullanıma girmesi ise hem (koruyuculuk sanatı başta olmak üzere) sanatların yok olmasına neden olur hem de ikili ilişkilerde üstünlük sağlayacak ‘müstağni olma’ halini imkansız kılacaktır.⁴³¹

Erdemli şehir zenginlik kaygısı taşımaz; bu kaygıyı barındırmadığı için hiçbir zaman zengin bir devlet (şehir) olmaz ve bu nedenle de eğitim konusunda hiçbir zaman yetersiz duruma düşmez. Sonuç olarak da, savaşma sanatını hiçbir zaman kaybetmez ve sınırlarını daima muhafaza eder.

İbn Rüşd, savaşı bir devletin kendi iç meseleleri ile sınırlandırmamıştır. Çünkü ona göre, hakikati kılıçla yamak cihad hukukunun temel meselesidir.⁴³² İbn Rüşd konuyu hukuksal açıdan ele alırken, yaklaşımını rasyonalize etmek için Aristoteles’e dayanır.⁴³³

⁴³⁰ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 146-147.

⁴³¹ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 147-150. “Erdemli şehir, başkaları ile savaşmak zorunda kaldığı zaman ya iki şehirle ya tek bir şehirle savaşmak durumundadır. Eğer iki şehir ile savaşacak olursa iş kolaydır. Şöyle ki onlar elçilerini iki şehirden birine gönderir. Onların aracılık yapmalarını ve kendilerine yardımcı olmalarını istemek üzere şöyle der: ‘Biz altını ve gümüşü kullanmıyoruz. Çünkü bunlar, bizim kanunlarımıza göre yasak, size göre serbesttir. Öyleyse gelin birlikte savaşalım ve düşmanlara karşı zafer kazanıp onların mallarını ele geçirelim.’ Bunu yaptıkları zaman, böyle bir teklifi alan toplum bunu süratle onaylayacaktır.” İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 88-89.

⁴³² Noah Feldman, “War and Reason in Maimonides and Averroes”, *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, [ed.] Richard Sorabji & David Rodin, 2006, s. 100.

⁴³³ Feldman, *a.g.e.*, s. 100.

D. BİDÂYETÜ'L-MÜCTEHİD'TE SAVAŞ BAHSİ

İbn Rüşd'ün tek hukuk eseri olan *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserinin ana başlıklarından biri de cihad bölümüdür. İbn Rüşd bu bölümde Kur'ân-ı Kerim'de savaş emrini beyan eden farklı ayetleri bağlamalarını ve nüzul sebeplerini dikkate alarak yorumlamaktadır. İbn Rüşd'ün bu tutumu *Faslu'l-Makâl*'daki felsefe-din ilişkisi hakkındaki görüşüne ve te'vil anlayışına uygundur.

Bidayetü'l-Müctehid eserindeki cihad bahsi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde savaşın rukunleri, ikinci bölümde ise savaşın kazanılması durumunda düşmana muamele ile ilgilidir. Âdil savaş teorisindeki üçlü aşamaya göre düşünüldüğünde, savaş öncesi ve savaş sırasında adalet bahisleri birinci bölümde, savaş sonrası adalet ise ikinci bölümde ele alınmaktadır.

Savaşın rukunleri ile ilgili kısım yedi fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda cihadın İslam hukukunda farz-ı kifaye olduğu, ancak zarûret durumunda farz-ı ayn hükmünü kazandığı ifade edilmektedir. İkinci fasılda, düşmanın kim olduğu tespit edilmektedir. Bütün müşrikler muhtemel düşmanlardır. Üçüncü fasılda, düşmana ve düşman topraklarındaki canlılara muamele (*tenkil*) ile ilgili görüşlere yer verilmektedir. Dördüncü fasılda savaş ilanı ile ilgili hüküm zikredilmektedir. Buna göre, savaştan önce düşmanı haberdar etmek, kâfirlerle savaşmanın cevazı için ön şarttır. Beşinci fasılda, Müslümanların savaşmamayı tercih etmesi gereken duruma açıklık getirilmektedir. Ayete dayanarak⁴³⁴, Müslümanlar, düşman kendi sayılarının iki katından fazla olmadıkça savaştan geri durmamalıdır, hükmü zikredilmektedir. Altıncı fasılda, barış anlaşması yapılıp yapılmaması ile ilgili görüşler zikredilmiştir. Bu görüşler arasında çoğunluğun sahip olduğu görüş, imamın Müslümanların çıkarı olduğuna hükmettiği durumda anlaşmanın caiz olduğu cihetindedir. Hatta eğer zulüm ve istila ihtimali varsa, düşmana fidye verilmesi dahi caizdir. Zira kâfirlerin elinde rehin bulunan esirin kurtarılması için fidye vermek, ittifakla caizdir; buna kıyasla, muhtemel bir esaret olan zulüm ve istila durumunda da fidye vermek caizdir. Son fasılda ise, kâfirlerle savaşma nedeni hakkında bazı görüşlere yer verilmektedir.⁴³⁵

⁴³⁴ Enfâl, 8/66.

⁴³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, [çev.] Ahmed Meylani, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, s. 567-585.

İbn Rüşd'ün gözlemlediği gibi, bazı fakihler kılıç ayetlerinin barış ayetleri bağlamında okunması gerektiği ve uygun gördüğü zaman, yöneticinin, cihadı askıya almasının uygun olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁴³⁶ Ona göre ateşkes ancak a) imamın Müslümanların çıkarı olduğunu hükmettiği durumda; b) iç savaş ya da benzeri bir zorunluluk anında yapılabilir. İbn Rüşd cihad emriyle ilgili âyetler arasında zâhiren farklılık olsa da âyetler mana olarak birbirini tamamlar nitelikte olduğunu ortaya koymaya çalışır. Âyetler, şartlar gözetilerek uygulanabilir. Şartlara göre sonucun değişmesi, imama geniş bir yetki verilmesini de gerektirmektedir.⁴³⁷

İbn Rüşd felsefî bir hususu örneklendirmek için nadiren İslam hukukuna gönderme yapar. Bunun örneklerinden biri de savaş konusudur. Aristotelesçi “adalete uygun tashih” modelini anlatmak için (felsefî şerhin okuyucusuna) savaşla ilgili ayetlerin, doğru bir İslam hukuku yorumuna göre, her zaman uygulanmaması gerektiği örneğini kullanır. “Hukukun genel hüküm verdiği, fakat vak’anın genel hükmün içine dahil olmadığı durumda, adalet erdemi, eksikliği, kusuru düzeltme ve hukuku tashih etmek için ‘şayet kanun koyucu yaşasaydı, o da bunu söyleyecekti’ ilkesine bağlı kalarak hizmet eder.”⁴³⁸ Barışın tercihe şayan olduğu durumlar vardır. Büyük bir yıkıma rağmen ilkenin genelliğini savunmak, Kanun Koyucunun niyetini göz ardı etmek manasına gelir. İbn Rüşd hukukla ilgili eserinde beyan etmediği hükmünü *Telhîs*'te verir. Buna göre, ateşkes ümmetin liderinin hükmüyle yapılabilir. Barış bazen savaşa tercih edilir. Barışla ilgili ayet nesh edilmemiş, ikmal edilmiştir. İbn Rüşd'e göre bu model, Aristotelesçi “adalete uygun tashih” modeline misal teşkil eder.⁴³⁹

Halk kazanma ihtimali olmasa da savaşma emrinin yerine getirilmesi gerektiğini düşünür ve sonuçta kendilerine zarar verirler. Bunun sebebi, Kanun Koyucunun niyetini bilmemektir.⁴⁴⁰ Sadece zorunlu durumlarda ateşkesin kabul edilebileceği görüşü “kanun yapma”nın felsefî yapısının yanlış anlaşılması anlamına gelir. Makul küllî kanunlar, adalete uygun bir tashih için daima açık bir kapı bırakarak inşâ edilir. Kanun, gâye edindiği şeylere

⁴³⁶ Hashmi, *a.g.m.*, s. 157.

⁴³⁷ Feldman, *a.g.e.*, s. 101-102.

⁴³⁸ Feldman, *a.g.e.*, s. 102.

⁴³⁹ Feldman, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁴⁴⁰ Feldman, *a.g.e.*, s. 104.

hizmet için varlığını sürdürür. Müslüman topluma zarar vermek, cihad hukukunun amacı olamaz.⁴⁴¹

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde savaş, Müslüman toplumun faydasına hizmet ettiği sürece, uygun görülmüştür. Din uğruna savaş vazifesi ortadan kaldırılmamış, fakat kendini yıkım fiilinden Müslüman toplumu sakındıran bir ima ile rasyonelize edilmiştir.⁴⁴² İbn Rüşd, Aristoteles'in prensiplerini benimseyerek, mensup olduğu dinin savaş hukukunu bu şekilde yorumlamıştır.⁴⁴³

VIII. NASÎRUDDİN TÛSÎ

Nasîruddin Tûsî özgün İslam düşüncesinin, İran medeniyetinin ve Aristoteles geleneğinin birleştiren bir filozoftur. Onun bu tutumunu ahlâkla ilgili önemli eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de görmek mümkündür. Tûsî'nin bu eseri ahlâk hakkında üçlü bir sınıflandırmaya göre üç bölümden oluşur. Birinci bölümde bireysel, ikinci bölümde ailesel, son bölümde ise toplumsal yönetim (idare) konusu, insan türünün ahlâkî yetkinliği kazanma sürecinin kademeleri olarak işlenmektedir. Birinci bölümde İbn Miskeveyh etkisi, üçüncü bölümde ise Fârâbî etkisi görülmektedir.

Tûsî, insanın medeni hayat oluşturma ihtiyacı içinde olduğunu ifade eder. İnsan hem birey olarak kendisinin hem de insan olarak türünün devamını sağlamak için hem diğer türlere hem de kendi türüne muhtaçtır.⁴⁴⁴ Bu görüş, temeddün kavramıyla ifade edilir. *Temeddün*, medine (şehir) kelimesinden türetilmiştir. Şehir, insanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için ihtiyaçları olan sanat ve zanaatları işbirliği yoluyla gerçekleştirdikleri yerdir. Temeddün ise bu işbirliğinin adıdır.

Tûsî, insandaki temeddün ihtiyacının insanın doğasından kaynaklandığını savunur ve münzevi hayatı bencillik, vermeden almak olarak nitelendirerek eleştirir.⁴⁴⁵ Temeddün, aynı zamanda “*tedbir* (idare)”, yani “*siyasa* (yönetim/hükümet)” gerektirir. Başkanlıklar başkanlığı (*riyâset-i riyâsât*) olan hükümdarın yönetimi hakkında iki halden biri

⁴⁴¹ Feldman, *a.y.*

⁴⁴² Feldman, *a.g.e.*, s. 104.

⁴⁴³ Feldman, *a.y.*, s. 104.

⁴⁴⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 237-238.

⁴⁴⁵ Anthony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, [çev.] Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2001, s. 220.

mümkündür: Birincisi, ‘imâmet’ denilen erdemli yönetim, ikincisi ‘zorbalık (*tagallüb*)’ denilen eksik yönetimdir.⁴⁴⁶ Bu yönetim türleri ve onları gerçekleştiren hükümdarların özellikleri başka devlet ve topluluklara nasıl muamele edileceği ile ilgili ilkeleri ihtiva etmektedir.

A. SAVAŞ ÖNCESİNDE ADALET

Savaş konusu *Ahlâk-ı Nasırı*’nin ilk iki bölümünün tamamlayıcısı olan siyasetle ilgili üçüncü bölümünde ele alınmaktadır. Savaşla ilgili değerlendirmede öncelikle âdil savaşın savaş öncesi adalet ilkelerinden “son çare” prensibine uygun olarak, anlaşma yolu telkin edilmektedir.

Düşmanların gönüllerini teslim alma ve onlarla anlaşma (yollarını) arama hususunda büyük bir gayretle çalışılmalı ve mümkün olduğu kadar savaşa ve muharebeye ihtiyaç olmayacak şekilde davranılmalıdır.⁴⁴⁷

Tûsî bu açıklamasında basitçe, savaşa son çare olarak başvurulmalı, dememiştir. Ahlâk eserinin merkezine yerleştirdiği “mahabbet” düşüncesine uygun olarak “düşmanların gönüllerinin teslim alınması”nı savaşa öncelenmesi gereken bir seçenek olarak sunmaktadır. Burada gayenin barış olduğu, yani barışın savaşa üstünlüğünün esas alındığı oldukça açıktır. Her ne kadar “teslim alma” ifadesi tercih edilse de, gaye, manevi bir teslim alma olarak tayin edilmektedir.

Savaşa son çare olarak başvurulmasından bahsedilen bağlam dikkate alındığında, son çare ilkesine zorunluluk ve güç yetirememe sonucu başvurulmadığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla savaşın son çare olarak tayin edilmesi herhangi bir güç dengesi gözetilmesinin değil, ahlâk anlayışının bir sonucudur.

Hükümdarın sahip olması gereken yedi haslet arasında sayılan yüce gayelilik (*ulüvv-i himmet*) niteliği, savaşın bizatihi bir gaye olarak kabul edilemeyeceğine delalet eder. Bu özellik, “nefsânî kuvveleri terbiye ettikten, gazabı dengeledikten ve şehveti bastırdıktan sonra meydana gelir.”⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 290.

⁴⁴⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 302.

⁴⁴⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 291.

Tûsî, başlıca savaş türleri olan taarruz ve müdafaa savaşlarının her ikisini de meşru savaş kapsamında değerlendirir. Ona göre, şayet savaşa başvurulması zorunlu ise “insan ya (savaşa) başlayan olur ya da savunan”⁴⁴⁹. Âdil savaş teorisinde, pratikte istisnalar ve gayelerin gözetilmesine bağlı olarak taarruz savaşına kapı aralansa da, teoride sadece savunma savaşı haklı görülürken, Tûsî, açık bir şekilde hem taarruz hem de savunma savaşının haklı gerekçelendirilmesi olduğunu ifade etmektedir.

Taarruz savaşının haklı gerekçeleri mutlak iyilik (*hayr-ı mahz*) ve din talebidir.⁴⁵⁰ Âdil savaş teorisinin Batı’daki kurucuları olarak kabul edilen St. Augustine ve Thomas Aquinas’ta olduğu gibi Tûsî de dinî gayeyi haklı bir savaş nedeni olarak kabul etmektedir. Tûsî, intikam amaçlı taarruz savaşının, galibiyetle sonuçlansa dahi yerildiğini ifade etmektedir.

Allah’ın takdirinden sonra zafer iki kişindir: Birisi, din talibidir, diğeri ise intikam sahibidir. Çekişmede amacı bu iki şeyden başka (bir şey) olan kimse çoğu hallerde yenilmiş olacaktır; bu ikisinden (yalnız) biri övülmüştür, o da hak dini talep edendir, diğeri ise yerilmiştir.⁴⁵¹

Tûsî’de üstünlük ve tasallut, haksız savaş gerekçeleri olarak kabul edilmektedir.⁴⁵² Tûsî, Fârâbî’de olduğu gibi, erdemli devletin tek bir şekli, erdemli olmayan devletin ise pek çok türü olduğunu beyan eder. Erdemli olmayan devlet türlerinden biri olan zorbalık (*tagallüb*) devleti tasvirinde, bu gerekçelerin adalet erdemine aykırı olduğunu detaylı bir şekilde izah eder. Zorbalık devletin halkının ayırt edici özelliği (*sîret*), bütün insanlara düşmanlık beslemeleridir.⁴⁵³ Zorbalık devleti hem zorbalığı talep eden taraf açısından hem de zorbalıkla ulaşılmak istenen hedef açısından birbirinden farklılık gösterir. Başkalarına galip gelmeyi isteyen taraf açısından üç tür zorba devlet vardır: Ahalisinin tümünün; ahalisinin bazısının ve yalnız bir şahsın, yani başkanın başkalarına galip gelmek istediği zorba devlet. Zorbalıkla ulaşılmak istenen gaye cihetinden de üç tür zorba devlet vardır: Sadece kan dökmek isteyen, sadece mal kazanmak isteyen ve başkalarını köleleştirmek isteyen topluluk. Birinci grup topluluk ya da devlet, kan dökmek ve yenmekten (*kahr*) lezzet alır; düşmanı uyuyorsa, onu, kendisine karşı koyma imkanının bulunduğu bir halde öldürmenin lezzetine ulaşmak için onu uyandırır ve sonra öldürür. İkinci grup topluluk, şayet

⁴⁴⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 302.

⁴⁵⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 292, 302.

⁴⁵¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 292.

⁴⁵² Tûsî, *a.y.*

⁴⁵³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 282.

aradığı şeyi, karşısındakini yenmeden bulursa savaşmayı ya da öldürmeyi gerekli görmez. Üçüncü grup topluluk ise ulaşmak istediği maddî şeyleri karşısında hazır bulsa da, ona iltifat etmez; lezzeti başkalarını yenmede ve alçaltmada ararlar.⁴⁵⁴ Zorbalık devletinin başkanı, başka toplulukların zorbalığını uzaklaştırma yetisine sahip olan ve idaresi altındakileri bu yönde en iyi şekilde yönlendirebilen kişidir.⁴⁵⁵

Zorbalık devletlerinin alt türlerinin hedeflerine bakıldığında bu devletlerin farklı tür cahil devlet türleriyle ortak hallerinin bulunabileceği anlaşılmaktadır.⁴⁵⁶ Zorbalık devletiyle müşterek halleri olan cahil devlet türleri yukarıdaki üç türün sıralamasına göre haz, zenginlik ve asalet devletleridir. Kendilerine özgü hedeflerinde ifrat derecesine ulaşan bu cahil devlet türleri, zorbalık devletine dönüşebilmektedir. Haz devletinde düşünme kuvvesi, gazabî kuvvenin hizmetinde, diğer iki türde ise düşünme kuvvesi gazabî kuvvenin, gazabî kuvve ise şehvî kuvvenin hizmetindedir.

Âdil savaşta savaş öncesi adalet ilkeleriyle paralel olarak, Tûsî'nin savaş etiğinde de, savaşa başvurmadan önce makul bir başarı ihtimali şart koşulur. Tûsî'ye göre, “ancak zaferden emin olduktan sonra savaşa girişmeli; söz birliği etmeyen yandaşlarla kesinlikle savaşa gitmemelidir. Çünkü iki düşman arasında geçmek büyük tehlikedir.”⁴⁵⁷ Zaferden emin olunmasının ölçüt kabul edilmesi, nefsin faziletlerinden savaşmayla ilgili olan cesaret (şecaat) erdeminin tanımına da uygundur. Zira cesaret, korkaklık ve saldırganlığın itidali, orta noktası olarak tanımlanmaktadır.

B. SAVAŞ YÖNETİMİNDE ADALET

Savaş sırasında, başka bir deyişle savaş yönetiminde uyulması gereken kurallardan biri, hükümdarın savaşa bilfiil dahil olmamasıdır. Çünkü eğer ordu yenilgiye uğrarsa hükümdar da esir düşer ve bu başarısızlığı telafi etme imkanı bulamaz. Ordu galip gelirse, bu başarı, yöneticide bulunmaması gereken bir özellik olan kibre sebep olabilir.⁴⁵⁸

Siyaset literatüründe tebaa hakkındaki yaygın sınıflandırma Ahlâk-ı Nâsiri'de de yer almaktadır. Doğadaki dört unsurun devletin düzenindeki karşılığı olan dört unsurdan biri,

⁴⁵⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 281-284.

⁴⁵⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 282.

⁴⁵⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 287.

⁴⁵⁷ Tûsî, *a.y.*

⁴⁵⁸ Tûsî, *a.y.*

kılıç ehlidir. Savaşçılar, mücahitler, gönüllüler, gaziler, sınır muhafızları, cesaret ve yiğitlik ehli, vatan koruyucuları ve devlet bekçileri bu gruba dahil olan sınıflar arasında sayılır. Âlemin düzeni onların aracılığı ile olur; doğal unsurlar arasında, onlar ateş konumundadırlar.⁴⁵⁹

Tûsî'nin savaş yönetimi ile ilgili dikkat çektiği başka bir konu, ordu yönetiminde başa geçecek olan kişinin nitelikleridir. Bu kişi, üç özelliğe sahip olmalıdır. Birincisi yiğit ve yürekli olması, ikincisi, isabetli görüş ve tam idare yeteneği ile donanmış olması, üçüncüsü ise tecrübeli olmasıdır.⁴⁶⁰

Savaş sırasında olan kurallar arasında silah kullanımı ile ilgili dikkat çekici bir kural vardır. Tûsî, elden geldikçe silah kullanılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Tûsî, “plan ve taktikle düşmanların dağılması ve onları ortadan kaldırma mümkün olduğu sürece, savaş aracını kullanmak sağduyudan uzak olur”⁴⁶¹ diyerek akla ve sezgiye dayalı düşünmenin öncelikli mücadele araçları olduğuna işaret etmektedir. Bu kural, savaş öncesindeki “son çare” ilkesinin devamı niteliğindedir. Bu iki ilke, Tûsî'nin yaklaşımının, savaş değil barış esaslı bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Tûsî savaş esnasında silaha başvurmayı son yöntem olarak kabul eden ilkeyi açıklamak için Erdeşir Bâbek'e ait bir sözü nakletmektedir: “(İnsan,) kırıbacın yeterli olduğu yerde sopa, topuz kullanabileceği yerde de kılıç kullanmamalıdır”.⁴⁶²

Savaş dışında meşru görülmeyen bazı tutum ve davranışlar savaş esnasında kural haline gelmektedir. Mesela, savaş esnasında casusluk ve hile meşru kabul edilmektedir.⁴⁶³ Düşmanın kendi içinde fikir/eylem ayrılığına düşmesini sağlayacak her türlü hile, yalan, strateji sadece meşru değildir, fazilete uygun olan da budur. Nitekim devleti korumak iki tedbirle mümkündür. Bu tedbirler dostların ittifakı ve düşmanların ihtilafıdır.⁴⁶⁴ Âlemdeki düzeni korumakla vazifeli, başka bir deyişle âlemin hekîmi konumunda olan hükümdarın âlemdeki düzen bozulduğunda, yani bir hastalık meydana geldiğinde düzeni tekrar tesis etmesinin iki yolu halkı arasında ülfet ve ittihadı tesis etmek, düşmanları arasında ise anlaşmazlık oluşmasını sağlamaktır. Galibiyet sonrası adaletin tesisi, halk arasında birlik

⁴⁵⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s 295.

⁴⁶⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s 302-303.

⁴⁶¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 303.

⁴⁶² Tûsî, *a.y.*

⁴⁶³ Tûsî, *a.y.*

⁴⁶⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 294.

duygusunu besler ve süreklilik gösterebilecek bir düzen (*nizâm*) oluşur. Adaletle dayanan bu düzene rağmen itaate yanaşmayan gruplar olursa, bu grupların kendi aralarında ihtilafa düşmeleri, birbirleriyle meşgul olmalarını, dolayısıyla düzen içindeki insanlara zarar vermemelerini temin eder.

Savaş esnasında hile, taktik gereğidir; esas olan her zaman için dürüstlüktür. Bu nedenle “ihânet (*gadr*)” genel bir kural olarak (şiddet ve hilenin hakim olduğu savaşta dahi) meşruiyet kazanmaz.⁴⁶⁵ Dolayısıyla, savaş etiğine göre, savaş yönetiminin adaletle uygun olmasının bir şartı da, yapılan bir anlaşmaya aykırı davranmamaktır. İhanetin hiçbir şartta meşru görülmemesi, hile ile ihânetin farklılığını vurgulamayı gerektirmektedir. Savaşta meşru görülen hile, sözünde durmama ve ihânetten (*gadr*) farklıdır. Hilenin ifrat hali olarak görülebilecek bu yöntemler bizatihi erdemsizlik oldukları gibi, savaş sonrası barışın tesisini imkansız kıldıkları için ligayrihi de erdemsizlik olarak tavsif edilir.

Savaş ilanından sonra hileye başvurulması, strateji oluşturmak, savaşta kayıpları asgari düzeye indirme amaçlıdır. Özellikle savunma savaşıyla ilgili olarak, Tûsî, pusu ve gece baskını gibi taktiklere başvurulması gerektiğini ifade eder: “Çünkü savaşın kendi memleketlerinde cereyan ettiği çoğu şehir ehli yenilmiş olurlar”⁴⁶⁶. Başka bir deyişle, savaşın bir an önce sonlanması, büyük bir galibiyetten daha önemlidir. Eğer mücadeleye güç yetirilemiyorsa barış için her türlü maddi imkan feda edilmelidir.⁴⁶⁷ Maddi kayıpların göze alınması da Tûsî'nin yine can kaybını olabildiğince engelleyen bir siyaset etiği geliştirdiğine delil teşkil eder.

Savaş öncesinde, makul bir zafer ihtimalinin gözetilmesinin bir devamı olarak ise, savaş esnasında savaşçıların vazifelenirilmesinde, sahip oldukları yetenekleri dikkate alınmalıdır. Tûsî'nin ayrıca değindiği husus, tüccarların, zorunlu olmadıkça, korunması, savaş esnasında doğrudan çatışmaya dahil edilmemesidir.⁴⁶⁸

Tûsî, hamasete kapılmanın, mağlubiyet sebebi olabileceğini, ordunun her mensubunun sabır ve tedbiri ahlâk edinmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁶⁹ Savaşçı ahlâkının

⁴⁶⁵ Tûsî, *a.y.*

⁴⁶⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 304.

⁴⁶⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 304-305.

⁴⁶⁸ Tûsî, *a.g.e.*, 303.

⁴⁶⁹ Tûsî, *a.y.*

gereklerinden olarak bu özelliklerin vurgulanması, başarının ahlâkla ilişkilendirildiğini görmek açısından önemlidir.

C. SAVAŞ SONRASINDA ADALET

Savaş sonrasında en önemli ilke affedici olmaktır. Savaş öncesinde “son çare” ve savaş sırasında silahın en son mücadele unsuru olması ilkelerine uygun olarak, savaş sonrasında galibiyet durumunda savaşçılar dahil olmak üzere karşı tarafın can güvenliği sağlanmalıdır.

Zaferden sonra kesinlikle katliam yapılmamalı, düşmanlık ve taassup göstermemelidir; çünkü zaferden sonra düşmanların hükmü köleler ve tebaaların hükmünün aynısıdır.⁴⁷⁰

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, düşmanın emniyet altına alınması ile sadece can güvenliğinin sağlanması kastedilmemektedir. Galibiyet kazanılması sonucunda, savaşılan tarafın artık düşman olarak nitelendirilmesini gerektiren durum ortadan kalkmıştır ve düşman sıfatının yerini tebaa almıştır. Sonuç olarak, artık mağlup tarafın her türlü hakkını muhafaza etmek kazanan tarafın sorumluluğudur.

Galibiyet sonrası adaletin tesis edilmesi, yeni oluşan düzenin devamını sağlayan en temel gerekliliktir. Adalete dayalı bir düzenin kurulmaması, bireyler arasında isteklerin ve güdülerin farklılaşmasına ve biraradalık (teellüf) ve ittihadın olmaması sonucunda dağılmaya (inhilâl) neden olur.⁴⁷¹

IX. İBN HALDUN

On dördüncü yüzyılda yaşamış önemli bir tarihçi olan, sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen, tarihsel sosyoloji disiplini için kaynak teşkil eden İbn Haldun (ö. 808/1406), uluslararası ilişkilerin günümüzdeki temel meselelerinden birinin medeniyetler arası etkileşim olması dolayısıyla bu alanda da dikkatle tetkik edilmesi gereken bir düşünürdür. Medeniyet tarihinin gerçeklerinden biri de savaş konusudur. İbn Haldun *Mukaddime* isimli eserinde umran ilmi çerçevesinde, savaş sınıflandırması, ordu düzeni açısından harp türleri,

⁴⁷⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 304.

⁴⁷¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 293.

galibiyetin şartları, başarısızlığı hak edenler ve akıbetleri, mücadele temayülünü fiiliyata geçiren etkenler olarak asabiyet ve din konularına da yer vermiştir. İbn Haldun'un, dinî inancının izlerini taşıyan, bu konudaki tespitleri savaş felsefesinde realizm, pasifizm, ve âdil savaş teorilerinin ilkelerine göre değerlendirilebilecek niteliktedir. Bu sayede, alanında yetkin birçok bilim adamı tarafından, döneminin çok ötesine ilham kaynağı olmasıyla takdir edilen İbn Haldun'un savaş felsefesi alanındaki konulara dair görüşleri hakkında fikir verecek yorumlarda bulunmak mümkün olacaktır.

A. İNSANIN TABİATI VE TOPLUM

İbn Haldun, savaş ve barış olgusunu düşünce tarihinde ilk defa kendisinin inşa etmiş olduğu 'umran ilmi (*ilmü'l-umrân*)' çerçevesinde inceler.⁴⁷² Zira savaş ve barış, umrandan doğan hallerdendir.⁴⁷³

Umran ilmi, insan ve toplumun hallerini, ona ait değişme ve gelişmeleri, bunların gerisindeki temel kanun ve hakikatleri aklî ve bilimsel bir biçimde ele almaktadır.⁴⁷⁴ Başka bir deyişle, umran ilmi, olguları (*ahvâl*) hem var olmaları bakımından hem de neden-sonuç ilişkisi açısından konu edinir. Bu açıdan bakıldığında, "umran ilmi, bir tür toplum metafiziğidir"⁴⁷⁵, denebilir.

İbn Haldun, *Mukaddime*'nin ilk sayfalarında, kitapta ele alacağı devletler ve mülk hakkında yazacağı her şeyin, farklı şekillerde Nuşirevan ve Aristoteles'e atfedilen mücmel adalet dairesi mefhumunun mufassal bir şekilde izahı ve burhan ve delillerinin ortaya konulmuş hali olduğunu ifade etmektedir. *Mukaddime*'de tıpkı adalet dairesi formülasyonunda olduğu gibi, devlet, hükümdar, ordu, mal, raiyye, ve adalet unsurlarının arasındaki birbirine dönüşlü ilişki ağını⁴⁷⁶ ortaya koymaktadır.

İnsan, diğer canlılardan farklı olarak düşünme gücüne sahiptir. Tanrı, insanı diğer hayvanlardan bu düşünme gücüyle ayırt etmiş ve onun kemalini ve üstünlüğünü bununla sağlamıştır. İnsan tecrübî akıl sayesinde hemcinsleri ile olan ilişkisini düzenleyebilecek

⁴⁷² Ömer Mahir Alper, "İbn Haldûn'da Savaş ve Barış Kuramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, İstanbul 2008, s. 31.

⁴⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime I*, [çev. Süleyman Uludağ], Dergâh Yayınları, İstanbul 2004., s. 199.

⁴⁷⁴ Alper, *a.g.m.*, s. 31.

⁴⁷⁵ Alper, *a.g.m.*, s. 30.

⁴⁷⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 206-207.

görüş ve usûlleri belirler. İbn Haldun'a göre, düşünme gücü sayesinde insanların fiillerine düzen ve intizam hakimdir. Zira insan, düşünme gücü sayesinde hadiseler arasındaki düzeni; bu düzenin sebebini keşfeder. Bunun ardından da yapacağı şeyin temelinden ve ilkesinden başlayarak bu şeyi meydana getirme faaliyetine girişir. Dolayısıyla, insanî fiiller, arka planında bir takım ilke ve sebeplerin gözetildiği tarihsel ve toplumsal durumlardır.⁴⁷⁷ Bütün fiillerinde olduğu gibi, savaş ve barış da insanın bu düzenli fiilleri kapsamındadır. Savaş ve barış, düzenli fiiller olması bakımından sadece birer sonuçtur.⁴⁷⁸

İnsanın topluluk halinde yaşamasının gerekliliği konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının görüşünü yineleyen İbn Haldun, bu gerekliliği Allah'ın insanı yaratmasının hikmetinin tam olarak gerçekleşmesinin şartı olduğunu beyan etmektedir. İnsanın varlığını devam ettirmesi ve türünün korunması, beslenme ve savunma ihtiyaçları için yardımlaşmasıyla mümkündür; bu ise ancak ictimâî hayatla mümkündür. İctimai hayat vasıtasıyla, Allah'ın âlemi mamur ve insanı halife kılmasının hikmetinin gerçekleşmesi mümkün hale gelir.⁴⁷⁹ Netice olarak, ister en ibtidai düzeyde ister en medeni düzeyde bir hayat tarzı söz konusu olsun, başka bir deyişle zarûrî, hâcî ya da kemâlî hangi ihtiyaçlarını karşılamak için olursa olsun, topluluk halinde yaşamak insan için bir zorunluluktur.⁴⁸⁰ İnsanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve varlık gayesini gerçekleştirmek için insanların karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaçları olduğunu ifade etmesi nedeniyle İbn Haldun'un insan tabiatı hakkında, insanın hemcinsleriyle ilişkisi açısından, pesimist bir görüşe sahip olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, İbn Haldun, "saldırmak ve zulüm (*el-udvân ve 'z-zulm*), insanların hayvanî tabiatlarında mevcuttur"⁴⁸¹, der. Bu nedenle onun tutumunu daha çok ihtiyatlı bir iyimserlik olarak nitelendirebiliriz.⁴⁸² İnsan, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ictimai hayata katılır. Tabiatındaki saldırma ve zulmetme özelliklerinden dolayı muhtaç olduğu şeyi bir diğerrinin elinden çekip almak ister. Buna karşılık diğeri ise, tabiatındaki gazap ve gurur özelliklerinin bir neticesi olarak, elindekini karşısındakine vermemek için mukavemet gösterir. Böylece savaşmaya yol açan bir çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve böylece neslin kesilmesine,

⁴⁷⁷ Alper, *a.g.m.*, s. 33.

⁴⁷⁸ Alper, *a.g.m.*, s. 33.

⁴⁷⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 214.

⁴⁸⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 213, 323; 417.

⁴⁸¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 215.

⁴⁸² Alper, *a.g.m.*, s. 36.

insanların ortadan kaldırılmasına neden olur. Oysa Allah'ın bilhassa korunmasını istediği şeylerden biri de insan nesli veya insan türünü muhafazadır.⁴⁸³

İbn Haldun topluluk halinde yaşamının zorunlu oluşunun bir gerekçesi olarak insanın savunma ihtiyacından bahsederken, diğer hayvanların doğal olarak bir savunma aracına sahip olduğunu, insanın ise el ve akıl yetilerini beraber kullanması sonucunda elde ettiği sanatlarla kendini koruyabileceğini ifade etmektedir.⁴⁸⁴ İbn Haldun'a göre bu sanatlar vasıtasıyla yabani hayvanların saldırılarını önlemek için üretilen silahlar, insanlardan gelen saldırıları önlemek için yeterli değildir. Çünkü aynı yetilere sahip olan insanlar, aynı silahları yapma ya da onları edinme imkanına sahiptir.⁴⁸⁵ Bu nedenle, insanların yekdiğerine saldırmasını önleyecek başka bir şeye ihtiyaç vardır. İbn Haldun bu gerekçelendirmede varmayı hedeflediği mefhum "hükümdar"dır. Hükümdar, sadece önder olma niteliğini taşımaz. Bu nitelikteki hükümdarlık bazı gayri nâlık hayvanlarda da vardır. İnsan türüne özgü olan hükümdarlık fıtratın ve içgüdünün gereği değil, fikrin ve siyasetin icabıdır. Hükümdarın sahip olması gereken dört temel özellik ilim, adalet, kifayet⁴⁸⁶ ve sağlıklı olmaktır. Hükümdar mülk ve vaz' ettiği hükümler vasıtasıyla güçlü bir otorite ve tesirli bir yasakçı konumunda, insanların birbirine zarar vermesini engeller.⁴⁸⁷ Sonuç olarak, hakimiyet zarurettir; bu hakimiyet adaletli olduğunda, hakimiyet aynı zamanda emniyettir.⁴⁸⁸

Halka karşı rıfk ve yumuşaklıkla muamele etmek hükümdarlığın gereğidir. Halkına zulmeden hükümdar, hem iç hem de dış yönetiminde sorunlarla karşılaşır. Zulüm korku ve zillet özelliklerinin halkta karakter haline gelmesine neden olur. Böyle bir ahlâka sahip olan halkın hükümdarla olan ilişkisi yalan, hile ve ihanete dayanır. Savaş halinde ise, halk hükümdara destek olmaz, hatta onun karşısında yer alabilir. Böyle bir hükümdarlıkta, hakimiyet devam etse de asabiyet bozulmuştur. Rıfk ise halkı hükümdara bağlar.⁴⁸⁹ İbn

⁴⁸³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 417, 424.

⁴⁸⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 214.

⁴⁸⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 215.

⁴⁸⁶ Kifayetle kastedilen iç ve dış saldırılara karşı mücadele etmek için yeterli derecede basiret ve cesaret sahibi olmasıdır. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 428.

⁴⁸⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 215-216. İbn Haldun bu konuda, nübüvvetin akfî delille ispatı konusuna da yer vermiştir. Ona göre, hükümdarın ve onun vaz' ettiği kanunların gerekliliğinden yola çıkarak nübüvvetin ispatı geçersizdir. Zira kitap ehli olmayan birçok devlet kendilerine ait bir medeniyet inşa etmiş ve düzen içinde varlığını devam ettirmektedir. İbn Haldun bu delillendirmesi ile Fârâbî, İbn Sina ve özellikle İbn Rüşd'ün devlet-nübüvvet ilişkisi hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 216-217 ve mütercimim notları.

⁴⁸⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 331.

⁴⁸⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 418-419.

Haldun'un bu görüşü, siyasetnâmelerde geçen, adaletli hükümdarın şiddet kullanmaya ihtiyacının olmayacağı ve zâlim hükümdarın savaş meydanında yalnız kalacağı görüşleriyle paralellik arz eder.

İbn Haldun'a göre insanın tabiatında var olan iyiliği etkin kılacak ve insanı kötülük yapmaktan kalıcı olarak men edecek asıl şey, şer'î kanunlardır. Kanun ve eğitim sadece geçici çözümlerdir. Zira şer'î kanunlar insan için zâtîdir; kanun ve eğitim ise haricîdir, insan tabiatına sonradan eklenen yabancı unsurlardır.⁴⁹⁰ Bununla birlikte, hükümdarın varlığına bağlı olan kanun ve eğitim geçici çözümler olsa da, toplumsal yaşamda çoğu zaman ihtiyaç duyulan çözümlerdir.

B. MÜCADELE TEMAYÜLÜNÜ FİİLİYATA GEÇİREN ETKENLER

İbn Haldun savaşın, Tanrı âlemi yarattığından beri var olduğunu, beşeri varlıkta kalıtsal bir özellik olduğunu, hiçbir ırk yada milletin bu özellikten azade olmadığını ifade etmektedir. "İbn Haldun'un kısa ve öz yorumu savaşın insan tabiatının evrensel ve kaçınılmaz bir vechesi olarak kabul eden geleneksel İslâmî anlayışı oldukça iyi bir şekilde özetler. Bu özellik, Tanrı'nın, irade etmese de, bizatihi müsaade ettiği bir özelliktir. Böylece, savaş ve barış meselesi beşeriyet için ilahî hukukun kapsamına dahil olur. İslam, bir hayat düsturudur ve savaşın insan hayatında önemli bir yeri olduğundan dolayı, savaş [ve barışa] dair ahlâkî evrim Müslümanlara ait etik/hukuki tartışmada önemli bir yer tutar."⁴⁹¹

İbn Haldun, umran ilminin temel sınıflandırması olan bedevî ve hadarî toplum ayrımını yaparken, şehirlerde, kasabalarda ve köylerde yaşamayı, hadarî toplumun ayırıcı vasfı olarak ifade etmekte, bundan maksadın ise yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmak olduğunu söylemektedir.⁴⁹² Onun bu ifadeleri de, umran ilminde mücadele konusunun merkeziliğine delil teşkil etmektedir. İbn Haldun'un mücadele konusunda ele aldığı üç temel etken asabiyet, hakimiyet arzusu ve dindir. Aşağıda bu etkenler üzerine açıklamalarda bulunulacaktır.

İbn Haldun saldırganlık ve zulmü, dâhili ve hârici olmak üzere iki kısma ayırır. Buna göre, hadarî toplumda, dâhili haksızlıkları, yani bir toplum içindeki saldırganlıkları

⁴⁹⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 531. Ayrıca bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332.

⁴⁹¹ Hashmi, *a.g.m.*, s. 148.

⁴⁹² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 209.

idareciler ve devlet engeller. Hükümdar ya da hükümdarın yetkisini kullanan kişi, siyaseti mülk ve kudrete dayandığından dolayı, saldırıları kahren meneder.⁴⁹³ Dâhili saldırının, koruyucu makamda olan idarecilerden gelmesi ise bir istisna teşkil eder. Hârici saldırılara karşı hadarî topluluğu koruyan iki unsur surlar ve askerî güçtür.⁴⁹⁴

Bedevî topluluklarda (aşiretler) ortaya çıkan dâhili saldırganlık ve zulmü engelleyen güç, o toplumun yaşlıları ve ileri gelenleridir. Çünkü onların vakar ve heybeti toplumun tüm mensuplarının nefislerine yerleşmiştir. İnsanlar arasındaki bu ortak tahayyül bir tür otokontrol mekanizması görür. Hârici saldırılarda ise topluluk içinde cesaretle tanınan gençlerden ve bahadırlardan oluşmuş aşiretin koruyucu gücü karşı koyar. Cesaret erdemi vasıtasıyla kendi içinde yardımlaşma ve dayanışma, düşmana karşı ise korku oluşturma mümkün olur. Cesaret erdeminin kaynağı, asabiyettir. Zor durumlarda kendi nesebinden olanların imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insanların tabiatında vardır.⁴⁹⁵

Asabiyet nosyonu, *Mukaddime*'de bahsi geçen siyâsî dönüşüm sürecini yönlendiren unsur⁴⁹⁶ ve hatta bu değişimin bölünemez en küçük bileşenidir⁴⁹⁷; ehemmiyetini savaş konusunda da muhafaza etmektedir. İbn Haldun'a göre "savaşmak için asabiyetin mevcudiyeti şarttır."⁴⁹⁸ Hiçbir saldırı ve savunma asabiyet bulunmadan tam olarak gerçekleşmez.⁴⁹⁹ Savunma ve korumadaki sadakat ve samimiyetin kaynağı asabiyettir.⁵⁰⁰ Asabiyet, ilk aşamada grupla özdeşleşmeyi, son düzeye geldiğinde de grup için kendini feda etmeyi sağlayan güçtür.⁵⁰¹

İbn Haldun'a göre, askeri başarı veya başarısızlık, son tahlilde asabiyetin gücüne bağlıdır.⁵⁰² Dinî bir davet bir başka deyişle dinî esaslara dayalı bir siyasal propaganda ve

⁴⁹³ Siyasetin asabiyete dayandığı bedevî topluluklarda ise hükümdar zorlama yoluyla değil, asabiyet bağlarının kopmaması için halkına ihsanda bulunarak, onlarla uyum içerisinde kalarak onları zulümden menetmesi gerekir. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 367.

⁴⁹⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 330, 333.

⁴⁹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 334.

⁴⁹⁶ Akif Kayapınır, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, [ed.] Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 151.

⁴⁹⁷ Lenn Evan Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", *Journal of American Oriental Society*, c. 92, S. 2, (Nisan-Haziran 1972), s. 258.

⁴⁹⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s.334, 373.

⁴⁹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 417.

⁵⁰⁰ Alper, *a.g.m.*, s. 38; bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 384, 413.

⁵⁰¹ Alper, *a.g.m.*, s. 38; bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 335.

⁵⁰² Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2011, s. 689; bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 334-335, 38-341, 344, 349-350.

faaliyet, haklı tezleri savunsa ve iyi niyet ve samimiyete dayansa bile, asabiyetin gücünden yararlanmaksızın başarıya ulaşamaz. Şayet etrafına topladığı insanlarla bir devlete karşı ayaklanan bir şahıs haklı bir gerekçeye (davete, davaya) sahipse, asabiyete dayanmaması durumunda kendisini sadece helake sürüklemiş olur. Bu durumda, başarısızlığın nedeni “haksızlığı” ya da davetin yanlış oluşu değil, asabiyete dayanmaktan mahrum oluşu, bir başka deyişle güçsüzlüğüdür.⁵⁰³

Başka bir açıdan bakıldığında, asabiyet ile savaşma arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Savaşma azmi ve cesaretinin kaynağı asabiyet olduğu gibi, asabiyeti güçlendiren önemli vakalardan biri de savaştır. Zira hadarettteki lüks ve konforun asabiyeti zayıflattığı, zor şartların kaynaşmayı (*iltiham*) arttırdığı göz önünde bulundurulduğunda, siyâsî bir mahrumiyet hali olan muharebe halinin, asabiyeti beslediği söylenebilir.⁵⁰⁴

Mücadeleye, savaşma haline neden olan diğer bir etken, gücün artmasının sonucu olan hakimiyet arzusudur. Asabiyet, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca, sahibinin onun üstündekini talep etmesine neden olan bir unsurdur. Bir bölgede birden fazla asabiyet mevcutsa, en büyük ve güçlü olan asabiyet diğerlerine galip gelir ve onları kendine tabi kılar. En güçlü asabiyet, kendi kabilesi üzerinde hakimiyet kurduktan sonra diğer asabiyetler üzerinde de hakimiyet kurmak ister.⁵⁰⁵

Nitekim, siyaset bilimci Robert Cox’a (1926-) göre, İbn Haldun’un yaklaşımı çerçevesinde devlet, sınırları genişleyen siyasal süreçler bağlamında görülmekte ve anlaşılmaktadır. Polis, Grek döneminde olduğunun aksine, politikanın başlangıcı ve sonu değildir. Kabile topluluğu tarafından ortaya çıkarılan siyaset, evrensel bir devlete kadar genişleyebilmektedir. Tek bir asabiyete dayanan devlet, politik sürecin kritik bir evresi olmakla birlikte sadece bir evresi olmaktan öteye gitmemektedir; o safha, yalnızca bir dönüşüm merhalesidir, son aşama değildir.⁵⁰⁶ Farklı asabiyetleri hakimiyeti altına almaya güç yetirebilen devlet, galebeye dayanan kavi bir kuvvetle halkın boyun eğmesini temin etmek zorundadır. Bir süre sonra kuvvet kullanmaya gerek kalmaz, halk devlete ülfet kazanır ve itaat ve sadakatle, tıpkı imanî akîdeler için savaştıkları gibi, devletin hakimiyeti için savaşırlar.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Say, *a.g.e.*, s. 687; bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 334.

⁵⁰⁴ Kayapınar, *a.g.e.*, s. 131-133.

⁵⁰⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 350.

⁵⁰⁶ Say, *a.g.e.*, s. 680.

⁵⁰⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 374.

Bu hakimiyet duygusuna ket vuran şey, kuvvet eşitliğidir. Eğer farklı asabiyetler var olmasına rağmen bu asabiyetlerin savaşçı güçleri birbirine denk ise bu durumda onlardan birinin diğerine tagallübü mümkün olmaz. Bu durumda bu asabiyetler kendi bölgelerinde hakimiyet kurarlar ki, dünyadaki farklı asabiyetlerin (devletlerin) eş zamanlı varlığı bu şekilde gerçekleşir.⁵⁰⁸

Bir devletin toprak genişliğinin ne kadar olması gerektiği konusunda İbn Haldun'un görüşü, her devletin tabî bir sınırı olduğu yönündedir. Devletin sınır bölgelerine o devletin temelini atan asabe tevzi edilmelidir. Tabî sınır ya da merkezdeki mülkün sahası, sayılarının imkan verdiği ölçüde, asabenin yerleştirilebildiği bölgelerdir. Bunun ötesinde ele geçirilen topraklar himayesizdir, bu yönüyle düşmanlara cesaret verir ve devletin heybet örtüsünü yırtar.⁵⁰⁹ Birden çok kabile ya da topluluğun sınırlara yerleştirilerek düzen ve emniyetten sorumlu tutulması, ancak bu toplulukların zamanla hakim asabiyete dahil olması şartıyla gerçekleşebilir. Bunun gerçekleştiği örnekler ise azdır.⁵¹⁰

Devletin kurulma sürecinin başlangıcından itibaren geçirdiği beş evre vardır. İbn Haldun bu evreleri tavırlar ve bu tavırların gerektirdiği haller olarak incelemektedir. Devletin her tavrı ya savaş ya da barış halinin bir türünü temsil etmektedir. Devletin birinci tavrı zafer ve istila dönemini, dolayısıyla dışa dönük savaş dönemini ihtiva eder. Bu tavrın gereği olan hal, galip gelen asabenin hükümdarının itibar kazanması ve ele geçirdiği bölgeyi korumasıdır. Bu aşamada hükümdar, asabenin diğer mensuplarına örnek olur ve onlarla ortak hareket eder. İkinci tavrı ise istibdat ve infirad dönemidir. Bu dönemde hakimiyet mücadelesi dıştan içe döner. Hükümdar kendi asabesinden olan rakiplerine üstünlük sağlamak için mücadele eder. Üçüncü tavrı dinlenme ve rahatlık tavrıdır. Şöhret ve servete erişen yönetim, büyük eserlerin inşa edildiği geniş şehirleri, düzenli ordusunu halkına karşı iftihar vesilesi, düşmana karşı ise bir tehdit unsuru olarak kullanır. Dördüncü tavrı devletlerarası barışın hedeflendiği kanaat evresidir. Son tavrı ise, adaletsizlik ve israf dönemidir. Hükümdarın, görev dağıtımında ehliyet ve liyakati gözetmemesi sonucu devlet yıkılma sürecine girer. Bu dönemin önemli bir özelliği, üçüncü tavrın aksine, ordu mensuplarının ihtiyaçlarının karşılanmaması, bu yönde ayrılan gelirin hükümdarın arzuları yönünde zayi edilmesidir.⁵¹¹

⁵⁰⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 350.

⁵⁰⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 383.

⁵¹⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 386-388.

⁵¹¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 399-401.

İbn Haldun mücadele ile asabiyet arasında kurduğu ilişki zincirine bir başka unsur daha ekler; bu unsur, dindir. İbn Haldun'a göre "mülk sadece tagallüple hasıl olur, tagallüp ise sadece asabiyete ve arzuların mutalebe üzerinde birleşmesine dayanır; kalpleri bir noktada birleştirme ve kaynaştırma hali ise ancak din ile mümkün olur."⁵¹² Dolayısıyla din esasına sahip hanedanlıkların sahasının geniş ve hakimiyetlerinin büyük olacağı sonucuna varılır. Din, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi kaldırarak kalpleri bir noktada teksif eder; böylelikle de asabiyetle ilgili kuvvete kuvvet katar.⁵¹³ Başka bir deyişle, sadece din, asabiyetin çocukluk safhasına ait parçalanma olgusunu aşarak siyâsî bir bütünlük kurabilir. Zira büyük bir devletin en önemli şartı ittifak, yani gayede ortaklıktır.

Muharebe ile ilgili önemli bir konu cesaret ve metanettir. Surlarla ve kapılarla muhafaza edilen yerlerde yaşamadıkları için, metanet bedevîlerin huyu ve cesaret, seciyeleri haline gelmiştir. Hadaî topluluklarda ise askeri sınıf dışında halk rahat bir hayat yaşar ve onların nazarında emniyetin kaynakları yöneticiler, askerler ve surlardır. Bu hayat tarzının nesilden nesile aktararak devam etmesi, gaflet halinde ve korunmaya muhtaç olmanın halkın tabiatında mevcut bir huy ve karakter haline gelmesine neden olur. Hadaîlerde, siyâsî rejim tarafından tayin edilen kanunlara itaat söz konusudur. İnsan iradesi ve dolayısıyla cesaret ve metanet, bu itaat oranında zayıflar. Özellikle itaatin ceza ve şiddete dayanması, metanet ve mukavemeti tümünden yok eder. Zulme uğrayan nefislerde tembellik ve korkaklık özellikleri yerleşir.⁵¹⁴

Ancak İbn Haldun otoriteye itaatin pasifleştirici etkisine bir istisna ekler. Bu istisna İslam özelinde, şer'î ahkâmıdır. Bunun nedeni, dine mensup olanların, dinî hükümleri sınıt bir öğretim yoluyla değil, şeriatı tebliğ eden peygamberden nakil yoluyla öğreniyor olmaları; aynı zamanda, bu hükümleri vicdanî bir müeyyideye uyararak, akidenin ve dinî terbiyenin bir gerekliliği olarak uyguluyor olmalarıdır.⁵¹⁵ Bu hususiyeti ile din, dine mensup olanların karakterlerindeki kibir ve rekabet gibi erdemsizliğe sevk eden duygularını giderir; böylece bütün bireyleri kuşatan din, onların bir araya gelmelerini ve itaatkar olmalarını kolaylaştırır.⁵¹⁶ Dolayısıyla zâtî müeyyideye dayanan⁵¹⁷ din, hem mülkün tesis edilmesini

⁵¹² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378.

⁵¹³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378-379.

⁵¹⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 329-332.

⁵¹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332.

⁵¹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 366.

⁵¹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332.

kolaylaştıran hem de savaşta direnç mekanizmaları olan cesaret ve metaneti arttıran bir işlevi haizdir.

İnsan tabiatı üzerindeki etkisi açısından dinin, beşerî kanundan bir diğer farkı ise zulme mani olmanın dünyevî bir fayda gerekçesine dayanmamasıdır. Zira bir diğerine saldırmak ve zulmetmek insanlarda mevcut olan bir huydur. Dine tâbi olma hali dışında, bir kimsenin, bir diğerine zulmetmemesinin tek gerekçesi, kendisine gelecek maddi bir zarardan sakınıyor olmasıdır.⁵¹⁸ Dine tâbi olma durumunda ise, böyle bir dış müeyyideye ihtiyaç yoktur; üstelik bir diğeri ile olan ilişkinin niteliği zulüm değil aksine emniyettir.

Din asabiyete güç katan bir unsur olduğu gibi, asabiyet de dinî davetin yayılmasının şartlarından biridir. İbn Haldun bu konuda “Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir” rivayetini delil olarak getirir.⁵¹⁹ En üstün insanî özelliklere sahip peygamberlere dahi dini davet için asabiyetin lüzumlu olması, bu özelliklere sahip olmayan, ancak aynı gayeye sahip olan insanların asabiyete olan ihtiyaçlarını ortaya koymaktadır.

Dinî davette asabiyete olan ihtiyacı göz ardı etmiş olanların mağlubiyete mahkum oldukları, tarihteki örneklerle desteklenir. Bu husus, haklı gerekçe ve makul kazanma ihtimali ilkesiyle ilişkilidir. Zira İbn Haldun asabiyet gücünü tesis etmeden zulme başkaldıranların niyetleri hakkında üç farklı ihtimal ortaya koymaktadır ve bu ihtimallerin hiçbiri âdil bir savaş sebebi değildir. Bu kişiler ya akletme yetkinliğine sahip değillerdir ya riyaset hırsı ile hareket etmektedirler ya da sadece gösteriş yapmak istemektedirler.⁵²⁰

İbn Haldun, dinin asabiyete kattığı güç hakkında Hz. Peygamber’in ashabını örnek olarak inceler. Sahabe dinî hükümlere tâbi olduklarında cesaretle en önde gelen kişiler haline gelmişlerdir. İslam dinine girmeden önce Arap milleti diğer milletlere göre bedevîlik özelliklerini daha çok taşıyordu. Bu özellikler, kibirli ve itaate karşı daha dirençli olmaları, ortak bir gayeleri olmadığından, riyaset için rekabette aşırı gitmeleri, bir diğerini savunmak bir yana, onun malına el uzatmalarıdır. İbn Haldun, elleri birbirinin malına uzanmış bir millette mülkün asla tesis edilemeyeceğini ve umranın harap olacağını beyan eder. Bununla birlikte, Arap milletinin bahsi geçen özelliklerinin, sonradan kazanılmış melekeler

⁵¹⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 333.

⁵¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378.

⁵²⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 380-381.

olmadığını, insanın yaratılışından gelen özelliklerden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre, bu kötü hasletlerin mümarese ve terbiye yoluyla kısa bir sürede izale olmasını kolaylaştıran, onların aslî tabiatından kaynaklanmasıdır.⁵²¹ Nitekim onları tek bir gaye üzerine birleştiren, zâhiren ve bâtinen umranın maslahatlarına yönlendiren bir şeriatın gelmesiyle, Araplar değişime (tebeddüle) uğradı ve mülkü elde ettiler. İbn Haldun'un bu konuyu ele alırken vurguladığı değişim, onların bir diğerini savunma ve korumayı vazife kabul etmeleridir. Halifelerin umranı pekiştiren bu şer'î hükümleri tatbik etmeye devam etmesi, devletin büyümesini ve hükümlerliliğin kuvvetlenmesini sağladı.⁵²²

Halkta dinî duyguların zayıflaması halinde ise, itaat şer'î kanunlarla değil hükümdarlığın koyduğu kanunlarla (ahkâm-ı sultâniye) sağlanmaya başlar. Haricî otoriteler tarafından kişisel iradeler hilafına uygulanan kanunlar cesaret erdemi potansiyelini bastırır, metanet ve mukavemeti bozar. Bunun nedeni, onları öğrenmenin tâlimî öğrenmeye dayanması ve müeyyidesinin haricî/zor kullanmaya dayalı olması dolayısıyla insan tabiatına yabancı olmasıdır.⁵²³

C. SAVAŞ SINIFLANDIRMASI

İbn Haldun, felsefî ve fikhî bakış açılarını bir araya getirdiği⁵²⁴ *Mukaddime* isimli eserinde savaş konusunu da ele alır. Bununla birlikte, İbn Haldun'un *Mukaddime*'yi yazış gayesi, tarihî gözleme dayanarak değerlendirme olduğundan dolayı, burada bütün savaş türlerini etraflıca ele aldığı söylenemez.

Savaşları toplumsal bir perspektiften ele alan İbn Haldun'a göre savaşlar rastgele sosyal felaketler değildir, insan tabiatının bir sonucudur. "İnsan, doğası gereği savaşçı olduğundan dolayı, adalet savaşı-zulüm savaşı şeklindeki ayırım beyhudedir. Onun savaş kuramındaki bu naturalist tutumu, toplum teorisi ile uyumludur."⁵²⁵ Nitekim İbn Haldun savaş bahsine, savaşın "Allah insanları yaratığından beri var oluşunu" ve beşerî intikam

⁵²¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 366, 441.

⁵²² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 367. İbn Haldun bu konuda Kadisiye (h. 636) ve Yermuk (h. 636) savaşlarındaki müslüman askerlerle galip geldikleri tarafın askerleri arasındaki sayı farkını misal getirmektedir. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378-379.

⁵²³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 332. Ayrıca bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 367-368. İbn Haldun bu konuda Harun Reşid sonrası Abbasi Devleti'ni misal gösterir. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 444.

⁵²⁴ Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 6.

⁵²⁵ Macid Hadduri, *a.g.e.*, s. 233.

arzusu ve kendini savunma ihtiyacından dolayı, bunun kaçınılmaz olduğunu ifade ederek başlar.⁵²⁶ Bu intikam duygusunun sebebi şu dört kategoriden birinde aranmalıdır: (1) Hükümdarlar ve milletler arasındaki kıskanma ve rekabet duygusu, (2) çölde yaşayan yabancı milletler arasında sadece mülkiyeti arttırma amacıyla yapılan, düşmanlık ve husumet, (3) Hukukta cihad olarak isimlendirilen, Tanrı ve dini için gazaba gelmek ve (4) iktidar (mülk) için gazaplanmak ve bu iktidarın kurulması için çalışmaktır.

İntikam duygusu hakkındaki kategoriler, İbn Haldun'un savaş türleri tasnifinin kriterlerini oluşturur. Buna göre, dört tür savaş vardır: Rekabete dayalı savaş; düşmanlığa dayanan savaş; din uğruna savaş ve isyana karşı savaş.⁵²⁷ Bu dört tür savaştan ilk ikisi adalet ve hukuka aykırıdır; isyan ve fitne mahiyetindeki savaşlardır (*hurûbu bağy ve fitne*); son ikisi ise cihad ve adalet savaşıdır (*hurûbu cihâd ve adl*)⁵²⁸, devlet sistemini tesis etmeye matuftur.⁵²⁹ Butterworth'a göre, İbn Haldun, cihadı, adalet savaşından ayırır ve bu ikisini birbirini kapsamayacak şekilde ele alır.⁵³⁰

D. ORDU DÜZENİ AÇISINDAN HARP TÜRLERİ

İbn Haldun gayesine göre savaşları bu şekilde sınıflandırırken, ordu düzeni ve stratejisi açısından da farklı bir sınıflandırmanın var olduğunu ifade etmektedir. Ordu düzeni açısından iki tür savaş vardır: Nizâmî harp ve vur-kaç (kerre-ferr) harbi. Nizami harp, Arap olmayan bütün milletlerin, tüm nesiller boyunca tatbik ettikleri savaş şeklidir. Vur-kaç şeklindeki harp ise Arapların ve Mağrip Berberlerinin kital tarzıdır.⁵³¹

Nizamî kitalde askerlerin saflar şeklinde tertip edilir ve bu şekilde düşmana doğru ilerler. İbn Haldun'a göre, namazdaki saflar gibi konumlanan asker, kale duvarlarına benzer; bu hal, düşmanın korkusunu, askerine ise sebat ve sadakatini artırır. Saf düzeninde en arkada

⁵²⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 529. İbn Haldun insandaki bireysel anlamda gazap duygusunu şu şekilde tarif eder: İnsan düşünme gücü ile başkası hakkında düşmanlık tasavvur eder, sonra da azalarını intikam ve müdafaa için intikam almaya yönlendirir.

⁵²⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 529; Alper, *a.g.m.*, s. 39-40.

⁵²⁸ Macid Hadduri, İbn Haldun'un cihadı âdil savaş kategorisine almasını "şeriata bir nebze taviz vermek" olarak yorumlamaktadır. Bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 233.

⁵²⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 529.

⁵³⁰ Charles E. Butterworth, "Al-Fârâbî's Statecraft", *Cross, Crescent and Sword*, [ed.] John Kelsay, Greenwood Press, New York 1990, 96-97.

⁵³¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 530.

bulunanlar için harpteki sebat meleke haline getirmiş olma şartı vardır⁵³². Harpte sebat göstermek farzdır; harpten kaçmak ise günah-ı kebirdendir. Saf ve nizamı bozan, Müslümanların mağlubiyetine, dolayısıyla dini de içine alan umumî bir mefsedete ve zarara sebep olur. İbn Haldun bunu ifade ederken, ayet ve hadise göndermede bulunur⁵³³ ve Şâri' nazarında nizami savaşın daha çok teşvik edildiği sonucuna varır. İbn Haldun bu iki savaş türünden, nizami harbin, erdem ve nihâi zafere ulaşmak açısından, daha üstün olduğu kanaatindedir.

İbn Haldun, Arapların daha önce vur-kaç yönteminden başka bir şey bilmediklerini, İslam devletinin tesisinden sonra ise harplerin hepsinin nizami hale dönüştürüldüğünü ifade eder. Bunun ise iki sebebi olmuştur. Birincisi, düşmanların nizâmî usûlde harp etmesidir. İkinci ve daha dikkat çekici olan sebep ise, nizami harbin askerin zafer uğruna ölüm arzusuna daha uygun olmasıdır. Nitekim Müslüman askerler, kalplerindeki iman sayesinde muharebe meydanında sabır ve metanet göstermeye, cihad esnasında can vermeye istekliydiler. Nizami savaş, canını feda etmeye daha uygun bir durumdur.⁵³⁴

İbn Haldun'un kendi dönemindeki tespitine göre, saf usûlünü kaldıran ilk kişi, Mervan b. Hakem olmuştur. Saf usûlünün ve dolayısıyla nizâmî harbin kaldırılması aslında umrandaki bir dönüşümün göstergesidir. Zira İbn Haldun, bu usûlün sonlandırılmasının hanedanlıkların refah dönemine girmelerinin, bedavetten hadarete geçişin bir sonucu olduğunu ifade eder. Artık insanlarda aileyi ve canını koruma arzusu, zafer ve canını feda etme arzusunun önüne geçmiştir.⁵³⁵

⁵³² İbn Haldun, bu konuda Mağrib hükümdarlarının Frenkleri istihdam etmesini misal getirir. "Mağrib hükümdarları, kendilerini (arkadan) kuşatan, safları ve hatları o milletten (Frenklerden) tanzim ve teşkil etmişlerdi. Küfür ehlinden yardım isteme durumuna (ve bundaki mahzurlara) rağmen böyle hareket etmişlerdi. Sana göstermiş olduğum, sultan etrafında teşkil edilen hatların geri çekilivermesi korkusu gibi bir zaruret sebebiyle bunu göze almışlardı. Böyle yerlerde Frenkler sebatan başka bir şey bilmezler. Çünkü onların âdeti nizâmî harptir. Bu yüzden bu işi başkalarından daha iyi bir şekilde ifa edecek bir durumda idiler. Bununla beraber Mağrib hükümdarları, Frenk askerlerini sadece Arap ve Berber kavimlerini itaat altına almak amacıyla onlara karşı giriştikleri mukatele ve harplerde (iç savaşlarda) kullanmışlardır. Cihadda (ve kafirlere karşı yapılan harplerde) ise, karşı tarafa katılarak Müslümanlarla muharebe edebileceklerinden sakındıkları için, Frenklerin yardımına başvuramazlardı. Bu çağda, Mağrib'te vâki olan budur. Sebebini de ortaya koymuş bulunuyoruz. Her şeyi bilen Allah'tır." İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 533-534.

⁵³³ "Şüphe yok ki, birbirine kenetlenmiş duvar taşları (bunyân marsûs) gibi saf teşkil ederek mukatele edenleri Allah sever." (Saff, 61/4). "Mü'min, mü'min için yekdiğerini takviye eden binanın duvarındaki taş gibidir."

⁵³⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 533.

⁵³⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 533. Ayrıca bkz., s. 390.

E. GALİBİYETİN ŞARTLARI

İbn Haldun, harpte galibiyetin (ve mağlubiyetin) çoğunlukla zâhirî ve maddî sebeplere değil, hafî ve manevî sebeplere bağlı olduğunu iddia eder. Şöyle ki, galibiyetin iki türlü nedeni vardır: Umûr-ı zâhire ve umûr-ı hafîye. Zahirî sebepler askerlerin çok olması, silahların iyi nitelikte olması ve safların düzenlenmesi gibi hususlardır. Mukâtele esnasında gösterilen sadakat ve benzeri erdemler de bu nevi sebeplere dahildir. Kısaca söylemek gerekirse bu sebepler sayı, silah, nizam ve erdemdir. Savaşta zafere ulaşma ile ilgili bir de manevî hususlar (*umûr-ı hafîye*) vardır. Bunlar da, ya savaşanların başvurmuş oldukları hileler ya da insanın gücü dahilinde olmayan semavî ve ilahî hususlardır.⁵³⁶ Dolayısıyla galibiyette taktik etkili olmakla beraber, nihai neticeyi talih belirlemektedir.

İbn Haldun'un niceliksel etkenleri değil, ilahî müdahaleleri nihai etken olarak kabul ettiğini gösteren başka bir örnek, büyük hanedanlıklar kurmanın din ile mümkün olduğu görüşüdür. İbn Haldun, siyâsî üstünlüğün ancak asabiyet ve gaye konusunda ittifak ile mümkün olduğunu, halk arasında ittifakı tesis edecek ülfetin ancak Allah'tan gelen yardımla mümkün olduğunu ifade eder.⁵³⁷

İbn Haldun galibiyetin, semavî ve ilahî hususlara istinaden vukua geldiği kanaatini örneklerle destekler. Hz. Peygamber'in (sav) "Bir ay mesafede bulunanların kalplerine korku salma hususiyeti ile desteklendim" sözünü ve Müslümanların az sayıda olmalarına rağmen zaferler kazanmalarını bu hususta misal getirir. Ayrıca Turtuşî'yi, zaferi sadece cesur savaşçıların sayısı ile açıkladığı için tenkit eder.⁵³⁸ Manevi sebepleri göz ardı etmesi dışında Turtuşî'ye yönelttiği ikinci eleştiri koruyucu sınıfın niteliği hakkındadır. İbn Haldun bu hususta ikili bir yapının var olduğunu iddia etmektedir. Bir devletin kuruluş aşamasında koruyucu sınıfı gönüllü askerler, yükselişten yıkılış dönemine geçişte ise ücretli askerler teşkil eder. İbn Haldun'a göre, Turtuşî mülkün korunmasını ücretli askerlerle ilişkilendirmiştir; onun bu şekilde eksik bir tasavvura sahip olmasının nedeni, Endülüs

⁵³⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 536-537. "Söz konusu gizli sebepler (esbâb-ı hâfiye), [ya savaşanların başvurdukları kurnazlık ve açığözlülüktür veya] kazanılması ve ortaya konulması beşer takatinin kudreti dahilinde olmayan ve kalplere atılan bir takım semavî ve ilahî hususlardır."

⁵³⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 378.

⁵³⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 537-538, 566. "Söz konusu hususlardan hiçbiri, ne harp hileleri ve taktikleri nevinden olan, ne de korku ve ilahî hızları gibi semavî hususlar cinsinden bulunan hafî sebeplerin karşısında durabilir. Bunu böyle anlayınız, kainatın ahvalini kavramaya çalışınız. Geceyle gündüzü takdir eden Allah'tır." İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 538

Emevi Devleti'nin küçük devletlere ayrıldığı, güçlü bir devletin olmadığı Mülûkü't-Tavâif döneminde yaşamış olmasıdır.⁵³⁹

İbn Haldun daha önceki düşünürlerde olduğu gibi, hileyi meşru kabul etmektedir. Hilenin meşru olduğunu iki şekilde gerekçelendirir. Birincisi konuyu ele alırken Hz. Peygamber'in "Harp hiledir" sözünü nakleder. İkincisi "Nice hile vardır ki, kabileden daha faydalıdır" Arap atasözünü de zikreder ve iki tarafın da galibiyet hırsıyla hileyi çare olarak kullanmasını tabî bir hal olarak ele alır.⁵⁴⁰

F. BAŞARISIZLIĞI HAK EDENLER VE AKİBETLERİ

İbn Haldun'a göre, çıkarlarına ulaşmak amacıyla kan dökülmesine (*herc ve fitne*) neden olan kişiler öldürülmek veya dövülmek suretiyle cezalandırılmalıdırlar.

Haklı bir dava iddiasıyla ortaya çıkanların gerçekte önemli bir bölümünün asıl amacı baş olmak, makam ve mevki kapmaktır. Alışlagelmiş yollardan bu emellerine ulaşmaktan âciz kaldıkları için böyle yollara başvurmakta, daha açık bir ifadeyle "çıkar"larını "ideal"lerle maskelemekte, idealist söylemleri kamuflaj olarak kullanmaktadırlar. Bu şekilde hile yapanlar, sahtekarlık ve zulümlerinin cezası olarak başarısız olmayı hak etmektedirler.⁵⁴¹ Nitekim İbn Haldun zulmün, umranın harap olmasına, gerilemesine ve yıkılmasına yol açacağını da ifade eder.

Zulüm ve ihaneti zemmetmesinden yola çıkarak İbn Haldun'un çıkar uğruna bütün tasarrufları meşru gören realist düşünceye dahil edilemeyeceğini söylemek mümkündür.⁵⁴²

G. SAVAŞ SONRASI ADALET

İbn Haldun, hakimiyet mücadelesinin türlerinden bahsederken savaş sonrası uygulamalarla ilgili görüşlerine de yer vermektedir. Ona göre, mağlubiyet çoğu zaman bir milletin yok olmasının başlangıcıdır. Zira mağlup olan tarafın köleleştirilmesi, onların zihnen tembelleşmelerine ve âtil hale gelmelerine neden olur. Bu atalet, geleceğe dair hiçbir

⁵³⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 376.

⁵⁴⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 537, 566.

⁵⁴¹ Say, *a.g.e.*, s. 687.

⁵⁴² Say, *a.g.e.*, s. 685-688.

hedefin kalmaması ve asabiyetin ortadan kalkması neticelerini beraberinde getirir. Hedeflerin ve asabiyetin zail olması ise bir o mülkün yok olması manasına gelir.⁵⁴³ Bu nedenle, mağlup ettiği halkı köleleştiren hükümdar aslında kendi mülküne zarar verir. Galibiyet sonucunda hükümdarın asıl yapması gereken ise, artık tebaası konumunda olan düşmanı, köleleştirmek yerine kendi asabiyetine eklemektir.

⁵⁴³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 362-363.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETNÂME GELENEĞİNDE SAVAŞ

I. SİYASETNÂME TÜRÜ ESERLER VE SİYASET AHLÂKI

Siyasetnâme, devlet yönetimi hakkında tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılan kitaplara ve bu kitapların oluşturduğu türe verilen isimdir. *Siyasetnâme*, Arapça *siyâset* ve Farsça *nâme* kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Siyasetnâmelerde muhatab, başta hükümdar olmak üzere, devletin yönetici tabakasındakilerdir. Devlet başkanı için yazılan eserlere “nasîhatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk”; vezir, emir veya diğer devlet adamlarına yönelik olarak yazılanlara ise “nasîhatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'atü'l-vüzerâ” gibi isimler verilmiştir.⁵⁴⁴ Bu eserlerde siyaset, bir sanat olarak ele alınır. Muhataba ahlâk, siyaset ve din içerikli bilgiler verilir. İşlenen konular, genel olarak, hükümdar ve yöneticilerin sahip olması gereken özellikler (faziletler), onların yönetilenlere karşı sorumlulukları, devlet hazinesinin idaresi ve devlet içi ve devletlerarası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususlardır. Bu konular ayetler ve hadislerle⁵⁴⁵, hem İslam medeniyetinin hem de diğer medeniyetlerin kaynaklarında geçen hikmetli sözlerle, ünlü hükümdarların sözlerinden ve davranışlarından misallerle desteklenerek ele alınmaktadır.

Siyasetnâmeler insanlığın ortak tecrübesinin siyâsî düşünceye yansıtıldığı eserlerdir.⁵⁴⁶ İslam düşünürlerinin yazdığı siyasetnâmeler, üslup ve muhteva yönünden, Hint, Fars, Grek ve Çin kaynaklı eserlerin izlerini taşımaktadır. Fars tarih ve siyaset geleneği⁵⁴⁷, Hint hikmeti, Grek filozoflarının ideal devlet düşüncesi ve Çin siyaset sanatına dair filozof ve kralların tecrübî bilgileri bu etkinin en belirgin boyutlarıdır. Bununla birlikte,

⁵⁴⁴ Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 304.

⁵⁴⁵ “Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde vurgulanan devlet yönetimine dair temel ilkeler (ulu'l-emre itaat, adalet, ehliyet, doğruluk, halka güzel muamele, zulüm ve haksızlıktan kaçınma vb.), Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı Râşidîn devri başta olmak üzere çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen uygulamalar, siyâsî ve idari mektuplar, sözlü rivayetler bu eserlerin [siyasetnâmelerin] başlıca kaynaklarıdır” Adaloğlu, *a.g.md.*, s. 304.

⁵⁴⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, [çev.] Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 18.

⁵⁴⁷ Farsça'da nasihat ve öğüt manasına gelen *pendnâme*, *andarznâme*, *ainnâme* gibi isimlerle yazılan kitaplar, bu etkinin izlerinin takip edilebileceği eserlerdir.

siyasetnâmeler ilkeleri ve gayeleri itibariyle ait oldukları medeniyetin, İslam medeniyetinin niteliklerini yansıtmaları açısından özgün eserlerdir. Siyasetnâmelerin bu eklektik yapısı, “devlet olgusunun bu eserlerde hukuki idealizmin ötesinde objektif tarihi gelenek ve tecrübeler birikimine dayanan bir müessese olarak idrak edildiğini göstermektedir.”⁵⁴⁸

İslam dünyasında hicretin ilk asırlarından itibaren siyasetnâme özelliği gösteren pek çok eser tercüme ve telif edilmiştir. Abbasi döneminde yaşamış olan, Zerdüş inancına mensupken ihtida eden İranlı âlim İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) bu tercüme ve teliflerde öncü isim olarak kabul edilmektedir.⁵⁴⁹ Siyasetnâme müellifleri arasında felsefe, fıkıh, tefsir, tasavvuf ve dil alanındaki âlimler bulunduğu gibi devlet adamları da bulunmaktadır. Tarihi seyre bakıldığında özellikle iki dönemde siyasetnâmelerin sayısının arttığı dikkat çekmektedir. Bu iki dönem, fetihlerin olduğu genişleme dönemleri ve yönetim kademesinde sorunların yaşandığı dönemlerdir.

Siyasetnâmeler nazarî felsefe ile amelî felsefenin buluşmasının en müşahhas örnekleridir. Siyâsî iradenin fikrî terbiyesini üstlenen, metafizik endişelerle yüklü, fikir ve siyaset arasındaki köprü, devrinin vicdan hesaplaşmasıdır.⁵⁵⁰ Siyasetnâmeler, hayatı düzenleyen ilkelerin siyâsî hayata yansımalarıdır. Kelam, tasavvuf ve ahlâk sahasında vücut bulan kıymetler cetveli, siyasetnâmeler vasıtasıyla güncel kılınır ve siyasete eklenir.⁵⁵¹ Başka bir deyişle, “siyaset daima ahlâk anlayışından kaynaklanan aksiyolojik kuramlarla doğrudan ilişkilendirilmiştir. İslam medeniyeti teorik belirleyicilik sırasına göre – Batı'dakinin tersine- ontolojiden epistemolojiye, epistemolojiden aksiyolojiye, aksiyolojiden siyasete ve siyasetten iktisada doğru nihaî bir hat farzetmektedir.”⁵⁵² Siyasetnâmelerde tebâüz eden siyâset düşüncesi, “hayata yön verme sanatı, İlâhî aklı hakim kılma çabasıdır, hitabet ve sahne meselesi değildir.”⁵⁵³

⁵⁴⁸ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, c. IX, s. 239.

⁵⁴⁹ Sanskritçe'den Pehlevîce'ye tercüme edilen Pançatantra'nın (beş düşündürücü makale, söz, nasihat) *Kelile ve Dimne* adıyla yaptığı Arapça çevirisi, Abbasî halifesi Mansûr için yazdığı, siyasî ve ictimâî aksaklıkları ve çözümlerini konu aldığı *Risâltü's-sahâbe* eseri, hükümdar, vezir ve valilerin idârî davranışlarını konu alan *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-Sagîr* isimli eserleri İbnü'l-Mukaffa'nın bu alanda yazdığı eserlerdir. Bkz. Adalıoğlu, *a.g.md.*, s. 304; Hazırlayanın girişinden, Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Osmanlı Yönetim Sanatı -Usûlü'l-hikem fi nizâm-ı âlem-*, [haz.] Prof. Dr. Kenan Ziya Taş, Doğu Kitabevi, İstanbul 2011, s. 10.

⁵⁵⁰ M. Fatih Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 129.

⁵⁵¹ Şeker, *a.g.e.*, s. 148.

⁵⁵² Ahmet Davutoğlu'nun *Alternative Paradigms* isimli kitabından aktarım, Kallek, *a.g.m.* s. 252.

⁵⁵³ Şeker, *a.g.e.*, s. 130.

Siyasetnâme türü eserlerde idealler ve gerçekler birbirinden ayrı düşünülmez. İnsan tabiatı hakkındaki yaklaşım insanda iyi ve kötü hasletlerin beraber bulunduğu kabulüne dayanır. Eserlerde verilen kötü hasletlere dair açıklamalar ve tarihsel örnekler değişmez bir durum olarak arz edilmez. Buna bağlı olarak, iyi bir yönetime dair açıklamalar, bir ütopya değil, imkan dahilinde bir model sunmaktadır. Adalet ise soyut bir ilke değil, somut yansımaları potansiyel olarak taşıyan bir değerdir. Nitekim Kınalızâde'nin tanımlamasıyla "adalet, aklın sûretidir".⁵⁵⁴ Daire-i adalet, siyasetnâmelerin bütün bölümlerinin teorik çerçevesini oluşturur. Bu formül, Kutadgu Bilig'den başlayıp Osmanlı tarihçilerinin eserlerine kadar birçok siyasetnâme metninde rastlanan bir sentezdir.⁵⁵⁵ Daire-i adalet, adalet ilkesiyle başlayıp adalet ilkesiyle sonlanır. Hükümdarlar adaletten uzaklaşırsa, halk da (gönüllü) itaatten uzaklaşır. Daire-i adliyenin unsurları arasındaki ahengin ortadan kalkmaya başlamasıyla, adalet, düzenleyici olmaktan düzeltici olmaya evrilir; meşruiyetin ortadan kalkmasıyla otorite, güce; etik fiil ise itaate dönüşür.

Siyasetnâme niteliğindeki eserlerin erdem etiği inşa etmesi savaş etiği söz konusu olduğunda da dikkat çekicidir. Karakter inşasını vurgulayan erdem etiği, savaş etiğine, kural temelli deontolojik etikten daha iyi bir zemin sunar. Erdem etiğinde, üstten dayatılan kurallar değil -eğitim ve uygulama yoluyla edinilmiş bir karakter özelliği olarak- erdemlerin geliştirilmesi esas alınır. Erdem etiği, denetimden uzak olduğunda da kişi üzerindeki yapıcı etkisini sürdürür ve kişinin, duruma göre esnek karar alabilmesini sağlar. Savaşta görev alanları yanlış yapmaktan alıkoymasını sağlayan bu iki özelliği, onu diğer kurallar manzumesinden üstün kılar.⁵⁵⁶

II. SEÂLIBÎ

Onuncu/on birinci yüzyılda Nişabur'da yaşamış ve Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi âlimlerle görüşmüş olan Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/1038) gramer, mukayeseli filoloji, şiir eleştirisi ve siyaset alanlarında eserler vermiştir. Siyasetle ilgili *Âdâbü'l-mülûk* isimli eserini II. Memûn'a ithafen yazmıştır.

⁵⁵⁴ Önder, *a.g.e.*, s. 28. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, [çev. Anar Gafarov- Zaur Şükürov], Litera Yayıncılık, İst. 2007, s. 124-125; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, İlgi Yayınları, İstanbul 2010, s. 225.

⁵⁵⁵ Halis Çetin'den "İktidar ve Meşruiyet" eserinden aktarım, Önder, *a.g.e.*, s. 29.

⁵⁵⁶ Konu hakkında bkz. Rene' Moelker ve Peter Olsthoorn, *Virtue Ethics and Military Ethics*, Journal of Military Ethics, c. 6, S. 4, s. 257; Derda Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika", Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, c. 27, S. 1, s. 71-83.

Eserde siyasetnâme ve nasihatnâmelerde ele alınan konuları, pek çok yerde iktibaslarla bulunarak, belâgatli bir üslûpla ele almıştır. Eser, konuları itibariyle siyâsetnâme geleneğinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilir. Hükümdarın sahip olması gereken özelliklerle başlayan eserde farklı bağlamlarda savaş ahlâkı konusu ele alınmaktadır.

A. HÜKÜMDARLIK AHLÂKI

Hükümdar yönetimi altındakileri muhafaza etmeli, her türlü zorluğuna rağmen düşmanlara karşı savaşmalıdır. Hükümdar zenginlik açısından halkından üstün olsa da, onun halkından daha rahat bir hayat yaşaması, görevlerini aksattığını gösterir. Çünkü hükümdar, var olan ve muhtemel bütün tehlikelere karşı önlem almakla meşgul olmalı, halkın güvenliği için fedakarlıkta bulunmalıdır. Hükümdarların eriştikleri haz ve lezzet de halkla aynı değildir. Onun için saadetin kaynağı büyük sorunları çözmek, antlaşmalar imzalamak, düşmanı mağlup etmek, ülkeler fethetmektir. Yemek, içmek gibi halkla ortak olan hallere önem vermesi hükümdara yakışmayan bir tutumdur.⁵⁵⁷

Halk, hükümdarın nezdinde bulunan zenginliği yadırgamamalıdır. Zira hükümdarın biriktirdiği zenginlik, asıl itibariyle halkın huzur ve refahı için kullanılır. “[Hükümdarın] bir köşeye biriktirdiği mal ve servet, düşmanlarına karşı savaş verdiğinde, felaketler kapıyı çaldığında halkını teselli ederken harcanacak bir çeyiz”⁵⁵⁸dir.

Cesaret erdemine sahip bir ordunun olması mülkün dayanağı ve saltanatın ayakta kalmasının temel şartlarından biridir.⁵⁵⁹ Hükümdarın gücünün kaynağı ordu, ordununki ise maldır.⁵⁶⁰ Bu nedenle, devletin maddi kaynağı öncelikle orduya ayrılmalıdır. İnsanlar arasında ihsanda bulunmayı en çok hak edenler, düşmanla savaşta canlarını feda etmekten çekinmeyen askerlerdir.⁵⁶¹ Nefsin üç yetisi gibi, toplumdaki üç sınıf birbirini tamamlayıcı özelliktedir. Hükümdar nefs-i natıkaya benzer; onun erdemleri adalet, kuvvet, heybet ve boyun eğdirmektir. Savaşçılar nefs-i gadabiyeye benzer; erdemi, onur ve -müdafaa nefs-i natıkanın kontrolünde olması gerektiği için- itaattir. Halk ise nefs-i şehvâniyyeye benzer;

⁵⁵⁷ Ebû Mansur es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı –Âdâbul-Mulûk-*, [çev.] Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 69.

⁵⁵⁸ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 34.

⁵⁵⁹ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 90.

⁵⁶⁰ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 178.

⁵⁶¹ Seâlibî, *a.g.e.*, s.179.

erdemini, nefsi-nâtıkaya tâbi olmaktır.⁵⁶² Hükümdarlığa yakışmayan hallerden biri, zevk ve eğlencede aşırı gitmek, lükse harcama yaparak malı tüketmektir.⁵⁶³ Bu hal, hükümdarlığının ömrünü azaltır.⁵⁶⁴ Hükümdar harcamaları, zamanın şartlarına göre en iyi savaş gereçlerini temin etmekte kullanmalıdır.⁵⁶⁵

Zafer ve adalet birbirinin gereğidir.⁵⁶⁶ Hükümdar sadece heybet sahibi olursa, halk ona itaat eder, ancak heybet ve ülfetle muamele ederse halk ona kulak verir, yani iradi olarak tâbi olur.⁵⁶⁷ Yeryüzü ve gökyüzünü ayakta tutan adalet, beşer nezdindeki mülk ve kudretin temeli, siyasetin beynidir. Hükümdarın adaleti dünyevî ve uhrevî faydayı beraberinde getirir. Nitekim adalet, halkın ülfetini kazanmayı sağladığı gibi, düşmanı da korkutur.⁵⁶⁸ Zira kendi halkı âdil hükümdarı savaşta yalnız bırakmayacağı gibi, âdil hükümdarın yönetimi altında olmayan başka ülkelerin halkları da onun yönetimi altına girmeyi isterler. “En uzak ülkelerdeki en sarp kaleler onun için ardına kadar açılır.”⁵⁶⁹ Sayıca çok olan zâlim hükümdarın ordusu karşısında âdil hükümdar tek başına gâlip gelir. Hatta bu konuda, “adalet, vergiden daha çok mal artırır”⁵⁷⁰ denmektedir. Zulüm ise adaletin tersine, sahibi için her türlü zararın kaynağıdır. Adalet mal ve gücü nasıl çekiyorsa, zulüm de bu nimetlerin elden çıkmasına neden olur.⁵⁷¹

B. BARIŞIN ÖNCELİĞİ

Hükümdar halka erdemleri kazandırırken önce ikna ve hitabet ile öğretim yolunu tercih etmelidir. Bu konuda Seâlibî, Muâviye'nin sözünü aktarmaktadır:

Kamçım yetiyorsa kılıcımı çıkarmam, dilim yetiyorsa kamçımı çıkarmam!
İnsanlarla benim aramda incecik bir kıl olsa, yine de kopmazdı.’ Nasıl
kopmazdı diye hayretle soranlara, Muaviye şu cevabı verdi: ‘Onlar bir

⁵⁶² Seâlibî, *a.g.e.*, s. 196-197.

⁵⁶³ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 103.

⁵⁶⁴ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 163.

⁵⁶⁵ Seâlibî bu konuda, zamanın şartlarına uygun olarak, ordu için fil yetiştirmeyi örnek vermektedir. Seâlibî, *a.g.e.*, s. 122-123.

⁵⁶⁶ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 70.

⁵⁶⁷ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 88.

⁵⁶⁸ Hükümdar adaletli olursa, haydutluk ölür. Seâlibî, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁶⁹ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁷⁰ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁷¹ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 95-97.

taftan çekerse ben öbür taftan gevşetirim, onlar gevşetirse ben çekerim.
Böylece ilişki hep dengede olur.⁵⁷²

Seâlibî savaşa ilgili pek çok özlü sözü aktarmakla birlikte, âyetlerden iktibasla barışın önceliğini ifade etmektedir. Barış, iyiliğe ulaşmanın ve kötülükten sakınmanın etkili yöntemidir.⁵⁷³ Zira savaş sadece mal değil, can emniyetinin ortadan kalktığı bir hadise olmakla ve barış zamanında kötü görülen hasletlerin tavsiye edildiği bir hadise olmakla, dünyada yaşanabilecek en zor haldir.⁵⁷⁴

Seâlibî iradî barışa işaret ettiği gibi zorunlu barıştan da bahseder. Zorunlu barış, savaşın gereklerinden biri olan makul kazanma ihtimaliyle ilgilidir. Düşmanın güçlü olması durumunda, gerekirse düşmana maddi bedeller ödeyerek stratejik barış yapılması gerekir. Hatta bu konuda Seâlibî, bir hükümdarın, oğluna “eğer başarılı olamayacaksan kaçmaktan da utanma! Çünkü kaçmak, yerinde yapılan bir eylem olursa zafer ve ganimet elde etmekle denktir” nasihatini aktarmaktadır.⁵⁷⁵

C. SAVAŞ GEREKÇELERİ

Makul kazanma ihtimali ilkesini gözeterek, eğer barışa imkan varsa harbe girilmemeli; barışa imkan kalmamışsa eldeki güç sonuna kadar kullanılmalıdır.⁵⁷⁶ Zira halkı başka bir gücün sultasından korumak, üzerinde ittifak edilen meşru bir savaş nedenidir. Seâlibî bu konuda Emevî devletinde valilik ve kumandanlık yapmış olan Yezid b. Mühelleb’in “savaşta keskin bir kılıç darbesi, esaret altındaki kamçı darbesinden daha güzel geliyor bana!”⁵⁷⁷ sözünü aktarmaktadır.

Dinin alametlerini ortadan kaldırmak için gayret edenlere ve müslümanlara zulmedenlere karşı savaşmak, hükümdarın sorumluluğundadır; haklı savaş gerekçesidir. Zâlime karşı Müslümanları müdafaanın tarihteki bir örneği, Seâlibî’nin, hükümdarlığı esnasında yaşadığı ve Horasan’da zafer kazanan Gazneli Mahmud’tur. Seâlibî, onun, “kılıcını kafirin kanıyla temizlediğini” ifade ederek, böyle bir savaşın adaleti tesis ettiğine,

⁵⁷² Seâlibî, *a.g.e.*, s. 87-88.

⁵⁷³ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 188.

⁵⁷⁴ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 180.

⁵⁷⁵ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 177. “Galip gelemiyorsan yüzünü yumuşat”. Seâlibî, *a.g.e.*, s. 185.

⁵⁷⁶ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 181, 183.

⁵⁷⁷ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 68.

dolayısıyla meşru olduğuna işaret etmektedir. Zira eğer Gazneli Mahmud burada savaşmasaydı, “müslümanların başı ya eğik ya da kesik olacaktı”⁵⁷⁸. Savaşın neticesine dair bu değerlendirme, savaşın yapılmasının gerekçesinin, öngörülmuş bir toplu can kaybına karşı savunma olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada meşru görülen savaş, önleyici ya da müdafaa savaşı grubuna dahildir. Olmuş ya da olma ihtimali olan bir zararı uzaklaştırma amaçlı müdafaa savaşında dahi adaletin sınırları ihlal edilmemelidir. Zira kin duygusu ve öç alma arzusu hükümdara yakışmayan niteliklerdir.⁵⁷⁹

D. SAVAŞIN ÜÇ AŞAMASINDA ADALET

Hükümdar, Hz. Muhammed’in (sav) savaş tekniklerini araştırmalıdır. Onun hangi şartlarda sulhu hangi şartlarda silahlı mücadeleyi tercih ettiğini bilmeli, ona tâbi olmalıdır. Seâlibî, savaş teknikleri haricinde, hükümdarın nitelikleri, istişâre, askerlerin sahip olması gereken özelliklerle ilgili konuları (sabır, itaat, sır tutma) Kur’ân-ı Kerîm’den âyetlerle delillendirmektedir.

Harp adabında zikredilen savaşın üç aşaması ile ilgili ilkeler siyasetnâmelerdekilerle benzer özellik gösterir. Hükümdar savaş öncesi tedbirler almalıdır. Savaş öncesinde alınacak olan tedbir, güvenilir casuslar vasıtasıyla kendi devletine yakın ve uzak yerler hakkında istihbarat almaktır.⁵⁸⁰ Hile savaşın başlamasını engellemeyi mümkün kıldığı gibi, eğer savaşa başlarsa düşmanın hilesinin etkisiz kılınması ve ona üstün gelmeyi sağlayacak bir hilenin planlanmasını da mümkün kılar.⁵⁸¹

Hükümdar bir karar alırken âkil kimselere danışmalıdır. Neticesi olumlu da olsa olumsuz da olsa, doğru olan, istişâre etmektir. İsaletli olursa galibiyeti, isabetsiz olursa mağlubiyetin eziyetini paylaşmayı sağlar.⁵⁸²

Savaş esnasındaki tavır ve araçlarla ilgili olarak da tavsiye edilen ilkeler vardır. Savaşı engellemeye yönelik çabalara rağmen düşman savaşı başlatmakta direniyorsa, onunla sonuna kadar savaşılması gerekir. Savaş esnasında, özellikle idareci konumdakiler söz konusu olduğunda, eğlencenin terk edilmesi gerekir. Güçlü silahlar, tecrübeli savaşçılar ve

⁵⁷⁸ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 176.

⁵⁷⁹ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 226.

⁵⁸⁰ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 110-111.

⁵⁸¹ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 183.

⁵⁸² Seâlibî, *a.g.e.*, s. 98-99.

güç kullanmaktan daha etkili olan hile savaş esnasında kullanılacak araçlardır.⁵⁸³ Seâlibî'nin savaşçıların nitelikleri hakkında aktardığı tavsiyeler, sabır, atılganlık ve itaat gibi askerlerin savaşçı özellikleriyle ilgilidir.⁵⁸⁴ Askerlerin benimsemesi gereken diğer ahlâkî ilkelere, harbin ilkelerinden bahsedilen diğer bölümlerde işaret edilmektedir. Savaş esnasında, öldürmede aşırıya gidilmemeli, yani katliam yapılmamalıdır; ihtiyar, kadın ve çocuk öldürülmemelidir.

Savaş sonrasıyla ilgili olarak ise, düşman hezimete uğrarsa arkalarından gidilmemelidir. Yaralanmış bir askerle savaşılmamalıdır. Harp tam anlamıyla sona ermeden ganimet toplanmamalıdır.⁵⁸⁵ Ganimeti toplamakta acele edilmesi, savaşın hedefinin ganimet olduğuna delalet eder. Adaletle uygun bir savaşta, ganimet amaç değil, ancak bir sonuç olabilir.

III. YÛSUF HAS HÂCİB

Yûsuf Has Hâcib on birinci yüzyılda Karahanlılar yönetimindeki Balasagun şehrinde yaşamış, yönetici kademedede görev almış bir Türk bilginidir. Onun Karahan Türkçesi ve Uygur harfleriyle yazılmış olan *Kutadgu Bilig* isimli eseri, Karahanlılar döneminden kalan en önemli iki eserden⁵⁸⁶ biridir.

İslâmî dönem Türk kültürünün ilk manzum siyasetnâmesi olarak kabul edilen eser mükâleme tarzında yazılmıştır. Bu karşılıklı konuşmalarda hükümdar, vezir, danışman gibi karakterler kullanılarak hem yöneticilere ve hem de halka siyaset ve ahlâk hakkında bilgi vermektedir. *Kutadgu Bilig*'te fert, cemiyet ve devlet arasındaki üçlü ilişkinin birbiriyle olan sıkı bağı, edebî bir dil ve güçlü bir anlatımla ele alınmıştır.

A. HÛKÛMDAR VE ADALET

Kutadgu Bilig'te, siyasetnâme niteliği gösteren pek çok eserde farklı vecihlerle zikredilen, daire-i adaletin içeriğine yer verilmektedir. Adalet dairesinin buradaki formunda

⁵⁸³ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 87-88, 185.

⁵⁸⁴ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 180.

⁵⁸⁵ Seâlibî, *a.g.e.*, s. 182-184, 186.

⁵⁸⁶ Karahanlılar döneminin diğer önemli eseri Kaşgarlı Mahmut'a ait *Dîvânü Lügâti't-Türk*'tür.

asker/ordu (*er/sü*), mal (*neng*), halk (*budun*) ve adaleti tesis edecek kanunlar (*törü tüz*) olmak üzere birbirine bağlı dört ilke bulunmaktadır.⁵⁸⁷

Kutadgu Bilig’te silahlı mücadeleye başvurma nedenlerinden biri olan savunma savaşına işaret edilen bölümler vardır. Bir memleketin yönetiminden sorumlu olan kişi, aynı zamanda onu koruma sorumluluğunu da üstlenmelidir. Bu gayeyle, savaşa sürekli hazırlıklı olmalıdır. Askerî güç açısından tedbir, memleketin huzurunun devamını sağlar.⁵⁸⁸

Siyâsî hakimiyet toplumların bir düzene kavuşması ve varlıklarını sürdürmeleri için temel teşkil eder. Siyâsî hakimiyeti sağlayan en önemli unsurlardan biri de ordudur. “Ordu Kutadgu Bilig’de hem toplumda kurulan düzenin koruyucusu, hem de memleket olarak sahiplenilen yerlerin savunucusu olarak kilit bir rol üstlenir.”⁵⁸⁹ Hatta, devlet yönetiminde hükümdardan sonra en önemli unsur, ordudur.

Âdem’in dünyaya inişinden beri, iyi düzen daima anlayışlılar tarafından kurulmuştur. Hangi çağda olursa olsun, bugüne kadar daha yüksek yer daima bilgiye kısmet olmuştur. İnsanların kötüsü anlayış yoluyla asılır; halk arasında çıkan fitne bilgiyle bastırılır. İşleri bu ikisiyle de halledemezsen, bilgiyi bırak, elini kılıca daya. Halkı idare edenler, hakîm ve bilge beyler bilgisizin işini kılıçla halletmişlerdir.⁵⁹⁰

Adaletin savaşı engelleme gücü vardır. Bir devletin uzun ömürlü olması için önemli ilkelerden biri tedbir ve ihtiyat (*sak*) sahibi olmaktır. İhmal ve gafil olma, can güvenliğini tehlikeye sokar. İhtiyat kendinden emin olmaktan farklı bir şeydir. Kendinden emin olan kişi tedbir almaz ve gaflete düşer. “Bak kendinden emin olan kişi gaflete düşer/düşman saldırırsa önce gafiller ölür.”⁵⁹¹

Kutadgu Bilig’te düşman konusunun ele alındığı bölümlere bakıldığında savaşma kararının düşmana karşı alınan ilk tedbir olmadığı, barışın öncelendiği görülmektedir. Savaş kararı öncesi süreçte erdem yoluyla savaşın gereksiz kılınması aşaması gelmektedir. Savaşın başlamasına mani olacak olan, yöneticinin sahip olduğu erdemlerdir. Zira adaletin hâkim olduğu bir devlet, düşmanlığın değil teveccühün husûlünü beraberinde getirir.

⁵⁸⁷ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 415, beyit 2057-2059.

⁵⁸⁸ “Kılıç ve baltayı kendine muhafız yap, ey kudretli/Kılıç bekçi olursa, bey rahata kavuşur. Kılıç kımıldadığı sürece düşman kımıldayamaz/Kılıç kımına girerse beyin huzuru kaçır. Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 427, beyit 2143-4.

⁵⁸⁹ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig’de Ahlâk ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, İstanbul 2013, s. 166.

⁵⁹⁰ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, [çev.] Reşid Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 125-127.

⁵⁹¹ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 159, beyit 443.

“Hükümdarın ihtiyatlı olması memlekete fayda getirir/Bu fayda ile memlekete huzur temin edilir. Böylece hükümdar memleketi düzenledi; halkı zenginleştirdi;/o devirde kurt ile kuzu aynı yerden su içti. Sevenleri sevinçle, onu övdüler; düşmanları bunu duyarak boyun eğdiler. Kimi gelip ona sığındı, ondan himaye diledi;/Kimi gelip onun eşiğini öptü.”⁵⁹²

Savaş kararı ise ancak “anlaşmak istemeyen düşmanın uykusunu kaçırmak”⁵⁹³ gerekçesiyle verilecek bir karardır. Bu ifaden anlaşılacağı üzere ilk aşama, anlaşma, yani barış talebidir. Düşmanda korku oluşturma hedefi ise, barış talebinin mağlup olma kaygısından kaynaklanmadığının, barışı birinci hedef edinmenin bir neticesi olduğunu tazammun etmektedir.

B. KUMANDANIN ÖZELLİKLERİ VE SAVAŞ ESNASINDA ADALET

Kutadgu Bilig’de ordunun teşkilat yapısı ayrıntılı bir şekilde ele alınmazken, kumandanın nasıl olması gerektiğine dair bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık altında, kumandanın ahlâkî özellikleri ve sahip olması gereken yetilere işaret edilmekte, orduyu başarılı bir şekilde yöneterek düşman ordusunu dağıtacak kumandanın sahip olması gereken özellikler sıralanmaktadır.

Kumandanın sorumluluğu büyük olduğundan, o seçkin bir insan olmalıdır. Ordunun yöneticisinin olması, başarının değişmez ilk kuralıdır.⁵⁹⁴ Ordu kumandanı siyaset etmesini bilmelidir.⁵⁹⁵ Eğer ordunun başındaki kişi yeterli vasıflara sahip değilse, o ordu başarılı olması, hükümdarın elini rahatlatması mümkün olmayacaktır. Böyle bir kumandanın yönetimindeki ordu, yönetime destek olmak şöyle dursun, yersiz bir güven oluşturacağı için devletin başına büyük problemler de açacaktır.⁵⁹⁶

Kumandan ordunun başarısını askerlerinden, mağlubiyetini ya da hatalarını kendisinden bilmelidir. Kumandanda aranan en önemli özellik, ihtiyat (*oğuğ*) sahibi olmaktır. Zira ordunun -karargâhın nerede kurulacağından savaşta hangi stratejinin takip edileceğine kadar- her türlü eyleminden kumandan sorumludur.⁵⁹⁷

⁵⁹² Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 159, beyit 448-451.

⁵⁹³ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 445, beyit 2270.

⁵⁹⁴ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 449, beyit 2300-2.

⁵⁹⁵ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 449, beyit 2300-1.

⁵⁹⁶ Akyol, *a.g.e.*, s. 167.

⁵⁹⁷ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 457, beyit 2348, 2349, 2358.

Kumandan, sanatında yetkin olduğu gibi bu yetkinlikle ahenkli olacak ahlâkî erdeme de sahip olmalıdır. Cömert, cesur, zeki (*öglüg*), alçakgönüllü, soğukkanlı, yürekli (*köngüllüg*) olmalıdır.

Orduyu yönetecek kişi maddi açıdan sıradan bir hayat yaşamalıdır. Mülkü sadece ordusuna dağıtacağı bir kaynak olarak değerlendirmelidir; “böyle olursa, etrafına mert yiğitler toplanır ve canlarını feda ederek bedenlerinden dağlar ve kayalar oluştururlar.”⁵⁹⁸

Kumandanın, ölüm korkusu olmamalıdır. Nitekim böyle bir korku, ahlâkî bir kusurdur. Bunun birinci nedeni, ecelin değişmeyecek olduğuna inancın, bu korkunun gerekçesiz olduğunu göstermesidir. İkinci olarak, şeref duygusu (*uñut*) düşmanı mağlup etmeyi veya mağlup olurken ölmeyi gerektirir.⁵⁹⁹

Kumandanın tabiatı alçakgönüllü ve iyi olmalıdır. Hitabetinde sert ve öfkeli olursa insanlar kendisinden uzaklaşır. Zira bu nitelikler kibir alametidir ve kendisinin de başarısızlığına ve zarar görmesine neden olur. Kibir, ihmalkârlığa neden olur, ihmalkârlık yani ihtiyat sahibi olmamak ise mağlubiyet sebebidir.

Dolayısıyla kumandan, iyi olanların sevgisini kazanmak için, onlara karşı yumuşak huylu (*kaşığ*) davranmalı, kötülüklerden caydırmak için ise, kötülere karşı heybetli görünmelidir.⁶⁰⁰ Başka bir deyişle, iyilere karşı hürmet, kötülere karşı haşmet ve siyaseti ilke edinmelidir. İyilere iyi muamele ederek, iyiliğin yaygınlaşması, bu yönde bir temayülün genele hakim kılınması sağlanmış olur.⁶⁰¹

Kumandanın bu sınıî ve ahlâkî nitelikleri düşmanda heybet uyandırmasını sağlar. Bu heybet ve haşmet duygusu, kumandanın ordusunun başarısını daimi kılar ve hatta savaş yapılmadan bir üstünlük ve hakimiyet kurulmasını temin eder. Zira kumandan bu erdemler yoluyla düşmanın gücünü [manen] tüketir ve mücadeleye cesaret etmesine mani olur.⁶⁰²

Yetkinlik sahibi az sayıda asker, askerî yetkinliğe sahip olmayan ve iyi yönetilmeyen çok sayıda askerden üstündür. Kumandan, askerler arasındaki görev dağılımını ehliyete göre yapmalı, kimin keşif kolu, kimin muhafız alayı olacağını buna göre tayin etmelidir.⁶⁰³

⁵⁹⁸ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 447, beyit 2275-81.

⁵⁹⁹ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 449, beyit 2288-2293.

⁶⁰⁰ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 449, beyit 2299; 2303.

⁶⁰¹ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 451, beyit 2307.

⁶⁰² Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 453, beyit 2329.

⁶⁰³ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 455, beyit 2340-2344.

Savaş öncesinde, casusluk yoluyla düşman hakkında bilgi edinmek ve düşmanın aynı yöntemle bilgi edinmesini ise engellemek gerekir. Savaşta hileye başvurmak siyasetle ilgili pek çok eserde görüldüğü gibi, Kutadgu Bilig’te de meşru görülür. Düşmanın sayıca çok olduğu durumlarda ihtiyat ve hile, üstünlük sağlamayı mümkün kılar. Bununla birlikte, kazanma ihtimali söz konusu değilse, âdil savaş teorisindeki makul kazanma ihtimali ilkesine uygun şekilde, düşmanla anlaşma yolu tercih edilmelidir. Düşmanın savaştan vazgeçmediği durumda ise savaşmaktan geri durulmamalıdır. Ordu savaşmaya devam eder ve cesaret erdemini ortaya koyarsa, düşmanı manen güçsüz kılar.⁶⁰⁴

Kutadgu Bilig’te ahlâkî kaygının ağırlıklı olduğu ilkeler olduğu gibi, stratejik kaygıların ağır bastığı ilkeler de bulunmaktadır. Düşmanın savaştan vazgeçip geri çekildiği durumda, onu takip etmekte aşırıya gidilmemesi gerektiği ilkesinin gerekçesi, stratejiktir. Şayet bu takip uzun sürerse, düşman ümitsizliğe düşüp, ölümü göze alabilir. Düşmanın ölümü göze alması halinde ise kontrolsüz şiddete başvurma ve üstün gelme ihtimali vardır.⁶⁰⁵ “Ümitsizliğe düşmüş kişiler ölümü arar; ölümü arayan kişi önce öldürür, sonra ölür”⁶⁰⁶, ifadesinde işaret edildiği gibi buradaki kaygı düşmanın galip gelmesidir.

C. SAVAŞ SONRASI ADALET

Yönetici ya da devlet başkanından (*hakîm*) sonra bir memleketin düzeninden sorumlu iki kişi vardır: Vezir ve kumandan. Vezir ve kumandanın müşterek olarak memleketin iyiliği için çalıştığı durumlarda huzur tesis edilir. “Memleketi alan onu kılıçla almıştır, memleketi tutansa onu kâlemle tutmuştur”⁶⁰⁷ ifadesindeki kılıç, kumandanı, kâlem ise veziri temsil etmektedir. Başka bir deyişle, siyâsî hakimiyetin sağlanmasında yalnızca ordunun gücüne dayanmak doğru bir usûl değildir. Burada iki boyutlu bir yapılanmadan bahsedilmektedir. Kumandan savaşarak bir toprağın kazanılmasını sağlar, bunun elde tutulmasını sağlayacak olan ise vezirdir. Bu ifadelerden çıkarılabilecek başka bir sonuç, savaşın nihai gayesinin barış olduğudur. Belli bir süre devam eden savaştan alınmak istenen sonuç, galip gelinen topluluğun devamlı bir şiddet kaygısı taşımalarına neden olmak değildir. Nitekim böyle bir

⁶⁰⁴ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 459, 461, beyit 2364-87.

⁶⁰⁵ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 463, beyit 2390-2396.

⁶⁰⁶ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 463, beyit 2397.

⁶⁰⁷ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 467, beyit 2425.

yaklaşım, hakimiyetin devamını da tehlikeye sokar.⁶⁰⁸ Siyâsî hakimiyet anlayışında şiddet kullanmanın merkeze alınmamış olması, hakim olunan yerlerde aidiyet duygusu geliştirilmesini ve o yerlerin yurt haline getirilmesini mümkün kılar.⁶⁰⁹

Orduda görev almış kişilere nasıl muamele edilmesi gerektiği konusu, savaşın adaleti konusu dahilindedir. Çünkü adalet hem savaşılan tarafa hem de savaşan tarafa karşı yerine getirilmesi gereken sorumlulukları gerektirir. Savaşı yöneten meşru otoritenin, savaşta başarı gösterenleri maddi olarak ödüllendirmesi, savaşta zarar görenlerin zararını tazmin etmesi ve savaşta ölen askerlerin ailelerine haklarını vermesi, başka savaşlarda askerlerin orduya bağlılığını temin eder.⁶¹⁰

IV. MÂVERDÎ

Siyaset ve ahlâk nazarîyeleri ile tanınan Şafiî fakîhi Mâverdî'nin siyasetle ilgili başlıca eserleri *Edebü'-dünya ve'd-dîn*, *Ahkâmü's-sultâniyye*, *Edebü'l-vezîr*, *Teshîlü'n-nazar* ve *Ta'cîlü'z-zafer* ve *Nasîhatü'l-mülûk* isimli eserlerdir. *Edebü'-dünya ve'd-dîn* Grek felsefesi ve Fars hikmetinin fıkıhçı titizliği ile işlendiği bir kitaptır. *Ahkâmü's-sultâniyye* İslam anayasa ve devletler hukukunun ele alındığı, yazarın, esasen teorik bir ihya tasarısıdır.⁶¹¹ *Teshîlü'n-nazar* ve *Ta'cîlü'z-zafer*'de sultanın, *Edebü'l-vezîr*'de ise vezirlerin nitelikleri ve vazifelerine ilişkin nasihatler konu alınmıştır. *Nasîhatü'l-mülûk* isimli eser dinî kaynaklardan ve hikmet geleneğinden iktibaslarla yönetimin siyâsî ve iktisadi boyutları hakkında çözüm önerilerini ihtiva etmektedir.

A. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET

Mâverdî, *Nasîhatü'l-Mülûk* isimli eserinde, harp ilgili açıklamalarda bulunmadan önce, asıl olanın barış olduğunu ifade eder: “Savaştan önce barış yapmak esastır”.

⁶⁰⁸ “Herhangi bir memleket kılıç ve güçle alınabilir; fakat bu/hakimiyet şiddet ve intikamla uzun yıllar sürmez” [Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 467, beyit 2426] ifadesi ahlâki kaygıya eşlik eden bir siyâsî kaygının varlığını göstermektedir.

⁶⁰⁹ Moğolların Türklerle aynı topraklara akınlar düzenlemiş olmasına rağmen bu coğrafyayı yurt edinmemiş olmaları ve kendi topraklarına çekilmek zorunda kalmış olmaları buna misal teşkil eder. Bkz. Akyol, *a.g.e.*, s. 165-166.

⁶¹⁰ Yûsuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 465, beyit 2401-2404.

⁶¹¹ Mâverdî'nin eserleri hakkında bkz. Cengiz Kallek, “Mâverdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. XXVIII, İstanbul 2003, s. 184-186.

Nasîhatü'l-mülûk'ün "Cinayet Ehli ve Düşmanlara karşı Tedbir" başlıklı bölümüne, insanların can güvenliğini vurgulayan cümle ile giriş yapmaktadır:

"Azîz ve Celîl olan Allah, fıtratın kendisi ve ilk ibadet eden varlık olarak yaratılan insanların kanlarını, derilerini, saçlarını birbirlerine karşı haram kıldı. Kan dökmeyi, öldürmeyi, yaralamayı ve insanlardan birine acı vermeyi helal saymadı."⁶¹²

Düşmana muamele ile ilgili bölüme bu cümlelerle başlanmış olması, asıl olanın barış olduğu, savaşın arızî bir hal olduğu ilkesine bağlı kalındığını göstermektedir. Bu düşüncenin devamı olarak, yönetici, düşman karşısında ilk tepki ve nefreti ortaya koyan olmamalıdır.⁶¹³ Düşmana karşı kullanılacak yöntemleri sıralarken öncelikle iki çözüm önerilmektedir: Barış teklifi ve hile. Mümkün merteye düşmana anlaşma ve sulhu sunmak ve düşmanın ulaşamadığı hile ve tuzağa ulaşmak, insanın dinen ve aklen aşırı düşkün olduğu, aklın korumaya ve meliklerin himaye etmeye çalıştığı can, mal ve kazancı emniyete almak için önceliklidir.⁶¹⁴ Şiddet ve çatışma yerine siyâsî blöf, diplomatik manevra, tuzak ve malla savmaya öncelik verilmelidir.⁶¹⁵

Savaş yapmadan çözüme ulaşmak sultanın olduğu kadar vezirin de görevleri arasındadır. Nitekim *Edebü'l-vezir*'de vezirin görevlerinden birinin hall olduğu ifade edilmektedir. Hall savunma (*difâ'*) ve sakınma (*hazer*) olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilebilir.⁶¹⁶ Düşmanlık gösteren bir topluluğa karşı dahi savaşın tercih edilmemesi gerekir; düşman, korkutma yoluyla engellenebiliyorsa zaferi düşmanla savaşarak elde etme arzusundan uzak durulması, itaatin korkutma yoluyla sağlanması gerekir.⁶¹⁷ Şayet düşman, saldırma niyetinden vazgeçerse, erdeme uygun olan, düşmana karşı affedici olmaktır, ki bu da zaferin bir türüdür. Zira zafer, iki şekilde kazanılır: savaş sonucunda galip gelerek veya affederek.⁶¹⁸ Af, istisna oldukça, adalete uygundur.⁶¹⁹

⁶¹² Mâverdî, *Siyaset Sanatı –Kitâbü Nasîhatü'l-Mülûk-*, [çev.] Mustafa Sarırbıyık, Ark Kitapları, İstanbul 2004, s. 387.

⁶¹³ Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, [çev.] Mehmet Ali Kara, 2. Baskı, İlke Yayınları, İstanbul 2008, s. 147.

⁶¹⁴ Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 395; Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 145.

⁶¹⁵ Mâverdî'nin Teshil isimli eserinden aktaran, Kallek, *a.g.m.*, s. 248.

⁶¹⁶ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, [çev.] İbrahim Barca, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 65.

⁶¹⁷ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 72.

⁶¹⁸ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 72.

⁶¹⁹ Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 57.

Mâverdî'nin dikkat çektiği önemli hususlardan biri, savaş öncesi iyi/hukuka uygun niyet ilkesidir. Düşmanlık gösteren bir toplulukla yapılan mücadelede gaye, ganimet değil, itaattir.⁶²⁰

Savaşta tehlikeye atıldığı şey, tehlikeye atıldığından yüce olmadıkça savaş açılması doğru değildir. Savaşmanın ve öldürmenin sonucunda, övülen üç şeyin tamamının veya çoğunluğun elde edileceğinden emin olunmalıdır. Bu üç şeyden birincisi dinî gerekçe olan (Allah'ın dostlarına ihsan ettiği) sevaba erişmek, diğer ikisi ise dünyevî kazanç olan mülk ve övgüdür. Mâverdî dinî kazanç hakkında teşvik edici açıklamalar yapmakta, övgü ile ilgili ise geçmiş kaynaklardan alıntılarla, bu kazancın geçici olduğunu vurgulamaktadır.⁶²¹

Savaştan önce (özellikle aynı dinden olanlar için) bütün delillerin ortaya konması, özürlerin ortadan kalkması sağlanmalıdır. Böylece karşı tarafın kendini haklı zannetme duygusu ortadan kalkar hem de birlikleri bozulur.

Edebü'l-vezir'de savunmanın kimlere karşı yapılacağı dört kategoriye ayrılmaktadır. Bu kategorilerden biri vezirin dengi olan kişilerdir. Vezirin dengi olan kişiler zulmetmiş (*vâtir*), zulme uğramış (*mevtûr*) veya rakip kişi olabilir. *Vâtir* kötülüğü başlatan, düşmanlığı açıkça ilan eden kişidir. Bu kişiye karşı vezirin iki hakkı vardır: mukabele-i bi'l-misil ve affetmek.⁶²² Mâverdî ilkinin tercih edenin mazur görüleceğini, ikincisini tercih etmenin ise saygınlığın bir neticesi olduğunu ifade etmekte ve affetme erdemini metheden hadis ve hikmetli sözlerle bu görüşünü desteklemektedir. Zulme uğramış olan kişiye (*mevtûr*) iyi muamele edilerek, intikam alma isteği ortadan kaldırılmalıdır. Rekabet edene ise bir rütbe verilerek, hedefi olan makam elde etme arzusu kontrol altına alınmalıdır.⁶²³ Bütün bu sıralanan ilkeler, savaş öncesi (savaşı engelleme amaçlı) tedbirler ve hileler içine dahil edilebilir.

Son anda dahi olsa, barışı sağlamak için veya başka sebepler ileri sürülerek düşmana elçi yollanmalıdır. Elçi dış ve iç hali ile güzel, emanete riayet eden, yaratılıştan zeki olmalıdır.

⁶²⁰ “Düşmanın sana itaat etmesine olan arzun, ganimet elde etme arzundan daha önemli olsun.” Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 72.

⁶²¹ Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 396-397.

⁶²² Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 73-74.

⁶²³ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 75-76.

Savaş öncesi adalet ilkelerinden biri olan makul kazanma ihtimaline bağlı olarak, savaş için maddi kaynağın tespit edilmesi gerekir. Bu kaynak büyük oranda vergilerden elde edilir. Hükümdarın iktisadî görevlerinden biri, gelirin nassa uygun, giderlerin mübah sınırında olacak şekilde düzenlenmesidir. Bu şekilde, savaş gibi zor zamanlarda ihtiyat akçesi temin edilmiş olur.⁶²⁴

B. SAVAŞ ESNASINDA ADALET

Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk* adlı eserinin “Cinayet Ehli ve Düşmanlara karşı Tedbir” başlıklı bölümüne, insanların can güvenliğini vurgulayan cümle ile giriş yapmaktadır:

Azîz ve Celîl olan Allah, fıtratın kendisi ve ilk ibadet eden varlık olarak yaratılan insanların kanlarını, derilerini, saçlarını birbirlerine karşı haram kıldı. Kan dökmeyi, öldürmeyi, yaralamayı ve insanlardan birine acı vermeyi helal saymadı.⁶²⁵

Düşmana muamele ile ilgili bölüme bu cümlelerle başlanmış olması, asıl olanın barış olduğu, savaşın arızî bir hal olduğu ilkesine bağlı kalındığını göstermektedir.

İnsan hayatını korumayı esas alan beyandan sonra, hangi durumlarda savaşın ya da kan dökmenin meşru olduğu ifade edilmektedir. Sadece fiilî olarak başlamış bir çatışma durumunda değil, genel emniyetin bozulma ihtimali söz konusu olduğunda da yönetim aktif olarak silahlı mücadeleye başvurabilir. Zira ülke genelinde asayişin sağlanması yöneticilerin görevi olduğu gibi, sınır bölgelerinin caydırıcı bir şekilde güçlendirilmesi, vatanın ve ümmetin dine, cana ve mala kasteden düşmanlardan korunması, İslam düşmanlarıyla cihad, hükümdarın görevleri arasındadır.⁶²⁶

Mâverdî, *Ahkamü's-Sultaniye* adlı eserinde valilik tayini ile ilgili kısımda savaşla ilgili bazı hususlardan bahsetmektedir. Halife bir şehre vali tayin ederse, tayin olunan vali veya emir, tayin cihetine göre ya genel vali ya da özel vali olarak sınıflandırılır. Genel vali ise ya serbest tayin ya da istila suretiyle mecburi bir tayin (tanıma) işlemi olarak meydana

⁶²⁴ Mâverdî'ye göre üç tür bütçe vardır: Açık, fazla, denk. Bütçe fazlası, ekonomiye güven getirir; bütçe açığı hükümeti ve halkı sıkıntıya sokar. Denk bütçe barış döneminde istikrar, savaş sırasında bunalım demektir. Mâverdî'nin *Teshîl* isimli eserinden aktaran, Kallek, “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, s. 254.

⁶²⁵ Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 387.

⁶²⁶ Kallek, “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, s. 242. Kuvvete ve servete dayalı olan mülkün devamlılığı yoktur.

gelir.⁶²⁷ Valinin görevlerinin⁶²⁸ başında orduyu sevk ve idare etmek gelir.⁶²⁹ Şehir, düşmanla hemhudud ya da düşman tehlikesi olan bir konumda ise, vali düşmanla savaşı idare etmek ve sonucunda alınacak ganimeti taksim etmekle memurdur.⁶³⁰ Dolayısıyla vali, savaşın her üç aşamasında (öncesi-esnası-sonrası) adaleti tesis edecek karar merciidir.

Melik, Fârâbî'nin mücahid yöneticisinden farklı olarak, kahraman ve savaşçı olmak zorunda değildir. Melik, ordunun birliğini muhafazayı temin etmek gayesiyle, kendini riske sokmamalı, bizzat savaşa katılmamalıdır.

Melik, savaş stratejisini belirlerken, savaş öncesi, savaş esnası ve savaş sonrası aşamalarını ayrı ayrı planlamalıdır. Savaşta iki önemli konu, tedbir ve hiledir. Melik savaşta, kuvvetten önce hile yollarına başvurmalıdır. Bu ilkenin öncelikli gayesi malı değil, insan hayatını korumaktır. İyi bir hazırlık savaş kararının haklılığının bir şartıdır.

Melik kendi durumunu düşmanınki ile dört yönden karşılaştırmalıdır: Ümmet, mekan, sayı, hazırlık. Bu karşılaştırma sonucunda düşmanın sahip olduğu imkanların daha üstün olduğu anlaşılırsa, yöneticinin yapması gereken şey, onur peşinde olmak değil, savaştan vazgeçmektir. Fârâbî'de ve İbn Haldun'da olduğu gibi, yalnızca onur ve şeref uğruna yapılan bir savaş, meşru görülmemektedir. Makul kazanma ihtimali olmadıkça yapılan savaş bir aldaniş ve ihmal savaşıdır. Böyle bir savaşın sonucu galibiyet dahi olsa bu galibiyet övülmez ve mükafatlandırılmaz.⁶³¹

Mâverdî, *Edebü'l-vezir* isimli eserinin ikinci bölümünde vezirin savunma görevini ele almaktadır. Savunma dört kısma ayrılmaktadır: Birincisi, sultanın dostlarına karşı; ikincisi ülkeyi düşmanlarına karşı; üçüncüsü vezirin kendisini rakiplerine karşı ve dördüncüsü reayayı korku ve fitneye karşı savunmak.⁶³² İkinci tür savunma olan ülkenin savunulması konusunda sahip olduğu güç açısından üç tür düşmandan bahsedilmektedir: [sultana] denk güçte olanlar, ileri gelen büyükler ve sonradan ortaya çıkan rakipler. Bu üç tür düşmandan korunmak için alınacak tedbirler farklıdır. Denk güçte olan düşmanla iyi

⁶²⁷ Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, [çev.] Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s. 78.

⁶²⁸ Valinin din ve dünya işlerini kapsayan bir görev tanımı vardır. Dinin hükümlerinin doğru uygulanmasını, tahrife uğratılmamasını sağlamak, mahkemelere hakim tayin etmek, namazda imamlık yapmak, zekat tanzimini sağlamak, hacca gidenleri yolculamak ve hacca gidenlerin yakınlarını korumak valinin temel görevleridir.

⁶²⁹ Yönetici sınıfın görevlerinden biri, reayayı zulüm ehlinin etkisinden korumaktır. Bkz. Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 78.

⁶³⁰ Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s. 79

⁶³¹ Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 408.

⁶³² Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, [çev.] İbrahim Barca, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 71.

ilişkiler kurmaya çalışmak ve anlaşma yapmak; ileri gelen büyüklere yumuşak davranmak ve iyi muamele etmek; sonradan ortaya çıkan rakiplere ise baskı uygulamak ve sertlik göstermek suretiyle ülkenin güvenliği sağlanmış olur.⁶³³ *Teshil*'de ise kendisinden zayıf ve güçsüz olan düşmana karşı, sabırlı bir tutum sergilenmesi gerektiğini eklemektedir.⁶³⁴

Ordunun komutanının en önemli iki özelliği dayanıklı ve sabırlı olmasıdır. Mâverdî ordunun durumu hakkında, karargahta, yolculukta, konaklamada, her durum üzerine yorumda bulunur. Bu açıklamalara göre, konaklamada dahi duvarlar mamur bir şehir şeklinde inşa edilmelidir.

Mâverdî'ye göre mülk iki temel üzerinde istikrar kazanır: “Kuruluş (*te'sîs*)” ve “yönetim (*siyâset*)”. Mülkün kuruluşu ise üç alternatif esasa dayanır: Din, kuvvet ve servet. Bunlardan en güçlü ve köklü olan kurucu unsur, dindir.⁶³⁵ Bu minval üzere, savaş nedenlerinden birincisi dinidir, yani Allah'a şirk koşulmasıdır. Mâverdî, bunun dışında üç grupla savaşılması gerektiğini ifade eder. Bu üç grup, dinden çıkanlar, kanunlara karşı gelenler (*bâğî*lerle) ve iç isyan çıkaranlardır.⁶³⁶

İç isyanla ilgili olarak Mâverdî bir şart beyan eder: Sapkın görüşlerini yaymaya çalışmadıkça ve bölgesel ayrılıkçılık yapmadıkları sürece Ehl-i Sünnet'in dışındaki bidatçi bir mezhebi benimseyen örgütsüz muhaliflere karşı –devlet başkanına itaati desteklemekten kaçınınsalar bile- iktidar tarafından silahlı güç kullanılmaz.⁶³⁷ Bu şart, Mâverdî'nin sivil itaatsizliği, silahlı mücadele nedenleri arasına katmadığını, huzur ve toplumsal bütünlüğü öncelediğine delalet etmektedir.

Savaş esnasında uyulması gereken iki ilke vardır: Dine tabi olmak ve adaleti elden bırakmamak. “Nitekim bu iki ilkeden ancak yenilmeye mahkum olan isyankar (*bâğî*) bir topluluk yüz çevirir.”⁶³⁸ Sebep ve sonuç arasında daima doğru orantı mevcuttur. Zulüm amaçlı iyilik olmayacağı gibi, adalet amaçlı kötülük de yoktur.⁶³⁹ Bu ilke, niyet ile vasıta arasında ahenk olması gerektiğini göstermektedir ve böylece savaş dahil olmak üzere her

⁶³³ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 72.

⁶³⁴ Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 146.

⁶³⁵ Kallek, “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, s. 245. Kuvvete ve servete dayalı olan mülkün devamlılığı yoktur. Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 16, 19.

⁶³⁶ Mâverdî, *Ahkamü's-Sultaniye*, s. 121.

⁶³⁷ Kallek, “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, s. 245. Kuvvete ve servete dayalı olan mülkün devamlılığı yoktur.

⁶³⁸ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 73. “Hikmet sahiplerinden biri şöyle demiştir: Kim azgınlık kılıcını çekerse, o kılıç onun kafasına saplanır.” Mâverdî, *a.y.*

⁶³⁹ Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 58.

türlü fiili, sonuçta ulaşılacak olan gayeye göre değerlendiren faydacı bakışın tam karşısında konumlanmaktadır. Bu husus, ahlâkın gayelere indirgenmesinin önüne geçen, araçların da amaçlar kadar ahlâki kaidelere göre tanzimini gerektiren tam bir kırılma noktasını teşkil etmektedir.

Savaş esnasında adalet ilkelerine tabi olmak, galibiyetin şartlarından biridir. Adalet galibiyet sonrası gücü elde tutmanın da anahtarıdır.⁶⁴⁰ Adaletin sağlam kanunları ve sarsılmaz kökleri vardır. Zulmün ise ilkeleri yoktur, yalnızca hedefi vardır; temelleri olmadığı için en küçük bir sarsıntıda yok olmaya mahkumdur.⁶⁴¹

Askerlerin savaş esnasında siyâsî ahlâkın gereklerine uygun bir şekilde görevini yerine getirmesi, ancak askere verilen eğitimle mümkündür. Askerlere ahlâkî değerlere dayalı bir askerî eğitim verilmelidir. Sadece kendi alanlarında uzmanlaşmalarının sağlanması, savaş yöntemlerini öğrenecekleri nazarî ve amelî eğitimin beraber verilmesi yanında, dinen mübah olan zevk ve eğlencelerde ölçülü olmayı tabiat haline getirmelerini sağlayacak ahlâkî eğitim de verilmelidir.⁶⁴² Asker her türlü kötü alışkanlıktan men edilmelidir. Savaş öncesinde askerlere (*mücâhidün*) cihad ayetleri okunmalı, Allah'ın vadi ile ilgili ayetler hatırlatılmalıdır. Komutanın görevlerinden biri askere sabır telkin etmektir. Askerler, “ahirete düşkünlerse Allah'ın vereceği sevabı, dünya malına meyilleri fazla ise harp sonunda elde edecekleri ganimetleri” onlara hatırlatılmalıdır.⁶⁴³ Savaş neticelenmedike, melik hiçbir işle hatta yemek yemekle dahi fazla meşgul olmamalıdır.

Savaş yönetimi ile ilgili bölümde hem savaş esnasında hem de savaş sonrasında çocuk ve kadınların öldürülmemesi gerektiği zikredilmekte, ancak bu hüküm, onların savaşmamaları şartına bağlanmaktadır. Bu iki grup dışında hizmetçilerin ve idarecilerin de öldürülmemesi dini gerekçe ile yasaklar arasında zikredilmektedir. Hatta çocukları ve kadınları öldürenlerin alınlarından vurularak öldürülmeleri gerektiğine yine dini bir hüküm olarak işaret edilmektedir. Düşman tarafın, savaşmayan çocuk ve kadınları ya da

⁶⁴⁰ Mâverdî, adaletin verdiği gücü yine geçmişlerin sözüyle destekler: “Adalet en güçlü ordu, emniyet en rahat yaşamdır.” Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 147. Adalet-cesaret ilişkisiyle ilgili olarak ise Hint bilginlerinden nakille, adaletin olduğu yerde cesaret erdemine ihtiyaç olmayacağını ifade eder. Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 54.

⁶⁴¹ “Adalet tıpkı toprağa dikilen bir fidan gibidir; dalları gökyüzüne doğru yükselir, bol meyve verir. Zulüm ise kurumaya mahkumdur; ne sağlam bir kökü ne de büyüyen ve meyve veren dalları vardır.” Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 55.

⁶⁴² Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 38-39. “[Askerlere] bol umut ver, ama sakın bol maaş ve bağış verme.” Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 43.

⁶⁴³ Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s. 102.

müslümanları siper olarak kullanması durumunda da, son çare olmadıkça, öldürme hakkındaki bu hüküm değişmemektedir.⁶⁴⁴ Şöyle ki, düşman taraf müslümanları siper olarak kullanıyorsa, müslüman taraf savaşa son vermelidir. Eğer karşı taraftan taarruz devam ederse, olabildiğince siper olarak kullanılanlara zarar verilmemeli, mecbur kalındığında (müslüman olduğu bilindiği halde) siperdeki bir kişi öldürülürse onun diyetinin ödenmesi gerekir.⁶⁴⁵

C. SAVAŞ SONRASI ADALET

Savaşın sonucu zafer olursa, yöneticiler hem kendi halkına hem de mağlup olan düşman toplumuna karşı hakkı gözetmelidir. Halka inayetle davranarak, bolca sadaka verilmelidir. Ganimet toplamada acele edilmesi engellenmelidir. Savaşın meşakkatlerine direnci arttırmak için, savaş sonucunda halkın zararları tanzim edilmeli, şehitlerin ailelerine sahip çıkılmalıdır. Gayretleri takdir edilerek, askerlere yeterli miktarda maaş verilmelidir. Böylece onların, halkın malına veya devletin hazinesine el uzatması engellenir veya başka sanatlarla meşgul olmasına gerek kalmaz.⁶⁴⁶

Mağlup olan tarafa ise adaletle davranmalıdır. Özellikle aynı dinden olan esirler asla katledilmemelidir. Savaş başlamadan itaati kabul eden topluluğa affedici olunması gerektiği gibi, galibiyet sonrasında da düşmana karşı affedici ve birleştirici olunmalıdır.⁶⁴⁷ Mâverdî bu görüşünü Aristoteles'in Büyük İskender'e yaptığı nasihat ile desteklemektedir.

Bir kavme karşı üstünlük kazandığında, savaşın sona ermesiyle birlikte öfkeden bırak. Çünkü onlar, ilk halde düşmanlarınızdı; fakat bu yeni durumda kardeşlerinizdir. Onlara öfkelenmek yerine merhametli olun ve eziyet etmek yerine iyilikte bulunun.⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s. 99.

⁶⁴⁵ John Kelsay, "Islamic Tradition and Justice of War", *The Ethics of War in Asian Civilizations*, [ed.] Torkel Brekke, Routledge, New York 2006, s. 96-97.

⁶⁴⁶ Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 41.

⁶⁴⁷ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 73.

⁶⁴⁸ Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, s. 73.

V. NİZAMÜLMÜLK

Nizamülmülk on birinci yüzyılda Müslümanların hakim olduğu topraklarda en önemli siyâsî şahsiyetlerden birisidir. Asıl ismi Hasen b. Ali b. İshak et-Tûsî olan, Abbasi halifesi Kaim-biemrillâh tarafından Nizamülmülk, Kıvâmü'd-devle ve'd-dîn ve Râzî Emîru'l-mü'minîn lakapları verilen⁶⁴⁹ Büyük Selçuklu Devleti veziri, 1018 (h. 408) yılında, bugün İran sınırlarında olan Tus şehrinde doğdu. Dönemin meşhur âlimlerinden ders aldı. Nişabur'da Şafiî mezhebine dayalı fıkıh eğitimi gördü. Önce Gaznelilerin Horasan valisi yanında görev aldı. Dandanakan Savaşı'ndan sonra Horasan'ın tamamen Büyük Selçuklu Devleti hakimiyetine girmesinden sonra Selçuklu Devleti'nin hizmetine girdi ve 1063 yılında Alparslan'ın tayiniyle vezir olarak görev aldı. Bilgisi ve idari kabiliyeti ile dikkat çeken Nizamülmülk, Malazgirt Muharebesi hariç, Alparslan'ın bütün seferlerine katıldı.

A. NİZÂMÜLMÜLK'ÜN SİYÂSETNÂME ESERİNDE SAVAŞ VE BARIŞ

Nizamülmülk'ün Selçuklu sultanı Melikşah döneminde, devlet teşkilatı ve idaresiyle ilgili yazdığı Siyasetnâme isimli eserinde ahlâk-siyaset birlikteliği adalet unsurunda tebarüz eder. Kadim siyasetnâmelerin etkisini hissettiren adaletle başlayıp saadettele sona eren bir sebep-sonuç zinciri vardır.

Hükümdar ülkesini muhafaza için tedbirler almakla meşgul olmalı, eğlenceden uzak durmalıdır.⁶⁵⁰ Bu tedbirler için vezir ve ulema ile istişâre etmelidir. Maddi gücünü güçlü bir ordu tesis etmekte sarfetmelidir. Zira ordu hükümdarın tek hazinesidir.⁶⁵¹

Barış ortamının sürekliliği önemlidir. Hükümdara verilen nasihatlerden biri, barışın devam etmesi için haberciler görevlendirmesidir.⁶⁵² *Siyasetnâme*'de, ülkesinden bîhaber hükümdarlardan kıssa ve hikayeler sıkça aktarılır. Bu hikayelerden birinde, zulme maruz kalmış bir kadının hükümdara “hakkında malumat sahibi olup idare ve muhafaza edebileceği kadar memleket fethet!” hitabına yer verilir.⁶⁵³ Bu gibi örneklerden anlaşıldığına göre, Grek

⁶⁴⁹ Abdülkerim Özeydin, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 194.

⁶⁵⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, [çev.] Nurettin Bayrutlugil, 8. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 136.

⁶⁵¹ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 182.

⁶⁵² Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 100.

⁶⁵³ “Madem ki tebaayı kollayamıyorsun cihanın jandarmalığına ne diye soyundun, daha koyunları kurttan koruyamıyorsun bu ne çobanlık davasıdır? Şimdi benim şu zayıflığıma ve senin şu aczine bak.” Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 77

düşüncesindeki şehir devleti anlayışından farklı olarak, yönetici sınıf doğrudan veya dolaylı olarak emniyetini sağladığı sürece, devletin sınırlarının genişletilmesi konusunda herhangi bir sınırlayıcı ilke söz konusu değildir.

Hükümdarın iktisadî vazifelerinde olduğu gibi siyâsî ilişkiler söz konusu olduğunda da itidalli olması gerekir. Barışa yer kalmayacak şekilde savaşmamalı, savaşma imkanını ortadan kaldıracak şekilde barış yapmamalıdır.⁶⁵⁴

“Haksız yere kan dökülmesine rıza göstermemek padişah üzerine farzdır.”⁶⁵⁵ Selçuklu dönemi savaşlarında görülen en belirgin özellik, düşman cephesinde şaşkınlığa neden olan baskın şeklindeki taarruzlardı.⁶⁵⁶ Baskın taarruzu, savaşın uzun sürmemesini sağlayan yöntemlerden biridir.

Düşmana barış teklifinde bulunulması kimi zaman bir hile olarak kullanılmıştır. Barış teklifi zımnen güç sahibi olunmadığını ifade etmektedir. Bu sayede rakip tarafın bütün gücünü toplamaması, savaşta daha hazırlıksız olması sağlanmış olur.⁶⁵⁷ Selçuklu ordu yönetiminde kullanılan başka bir yöntem ise bilerek mağlubiyet yöntemidir. Kendilerinden sayıca üstün bir orduyla karşılaşan komutan geri çekilmeye başlayıp rakip ordunun bir kısmının, kendi ordusunu takip etmesini sağlayarak orduyu ikiye böler. Böylece gücü yarıya düşmüş bir orduyla savaşma imkanını elde eder.⁶⁵⁸

Savaş nedenlerinden biri, iç siyaseti ilgilendiren, iktidar mücadelesi, hakim otoriteye karşı isyan hareketidir. Siyasetnâme’de Samanî emiri İsmail b. Ahmedin kumandanı Yakub-ı Leys ile Bağdat halifesi arasındaki mücadele anlatılmaktadır. Anlatılan hadisenin başında Samanî emiri Yakub-ı Leys’in Bağdat’ı ele geçirme girişimine karşı çıkar ve onu geri çağırır. Bu çağrıya karşı çıkan Yakub-ı Leys, halifeye bir elçi göndererek Bağdat’ın teslim edilmesini talep eder. Bağdat halifesi ise, meşru halifeye karşı isyan hareketinin Allah’ın Rasûl’üne karşı yapılmış olduğunu ilan ederek, Yakub-ı Leys’in askerlerini de kendi tarafına çeker. Askerî gücünü emniyete aldıktan sonra ise, Yakub-ı Leys’e Irak ve Horasan emirliği teklif ederek, isyandan vazgeçmesi için elçi gönderir.⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ “Dostla, bağları koparacak şekilde yakınlık kurmalı, bağları da tekrar kuracak şekilde koparmalı.” Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 262.

⁶⁵⁵ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 261.

⁶⁵⁶ Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular –Türkiye Selçukluları’nda Ordu ve Savaş-*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 21.

⁶⁵⁷ Kesik, *a.g.e.*, s. 126.

⁶⁵⁸ Kesik, *a.g.e.*, s. 190.

⁶⁵⁹ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 31-36.

Anlatılan bu hadisede halifenin silahlı mücadele yoluyla isyana yönelenleri ikna yoluyla isyandan vazgeçirmesi ve yine isyana öncülük eden kişiye, siyasetnâmelerde savaş öncesi yöntemler arasında sayılan, mevki vererek kontrol altında tutmayı öncelemesi, savaşın son çare olması ilkesini hatırlatmaktadır.

Savaş masrafları için kaynak temini konusunda, gerekirse, reayadan destek alınır. Ancak bu konuda reayanın hakkına riayet edilmesi ve zulme düşülmemesi gerekir. Hükümdar, ordunun konaklayacağı yerleri ve konaklama esnasındaki ihtiyaçlarını nasıl temin edeceğini önceden tespit etmeli, halka yük olunmamalıdır.⁶⁶⁰ Nitekim ordunun reayanın malını haksız yere alması, ancak şeriatın zayıfladığı ve ülkenin kanunsuz kaldığının bir göstergesidir.⁶⁶¹

VI. TURTÛŞÎ

On birinci yüzyılda Kuzeydoğu Endülüs'te yaşamış olan Mâlikî fıkıh âlimi Turtûşî⁶⁶² siyâsetnâme türü eserlerin ilklerinden sayılan *Sîrâcü'l-Mülûk* isimli eseri yazmıştır. Müellif eserde siyaset felsefesi, siyaset ahlâkı, devlet yapısı ve kamu hukukunun temel ilkelerine dair görüşlerini altmış dört bölüm halinde kaydetmiştir. Eserin “Savaş Yönetimi, Savaş Hileleri ve Savaş Ahkâmına Dair” başlıklı altmış birinci bölümü gerek felsefî mülâhazalarla gerekse yaşanmış örneklerle savaş konusuna ayrılmıştır. Turtûşî bölümün başında, savaş hakkında pek çok eser yazıldığını ve bunların hepsinin kendi dönemlerini yansıttığını ifade etmektedir.

⁶⁶⁰ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 86, 112. Aynı husus XIII. yüzyılda yaşamış olan Zencânî'nin *el-Letâifü'l-'alâiyye fi'l-fedâilî's-seniyye* adlı siyâsetnamesinde geçmektedir. Ordunun geçimi sultana aittir; ordu kendi ihtiyaçları için doğrudan halktan bir şey talep edemez. Halkın malını gasp eden asker cezalandırılır. Samani yönetimindeki Horasan Emiri İsmail b. Ahmed'in reayadan bir kişinin tarlasından kavun yemesi nedeniyle, bir askerinin elini kestirdiği rivayeti buna misal olarak gösterilir. Ayrıca bkz. Zencânî, *Sultana Öğütler – Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyasetnâme-*, [haz.] H. Hüseyin Adalıoğlu, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005, s. 115-116.

⁶⁶¹ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 157.

⁶⁶² Muharrem Kılıç, “Turtûşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012, c. XLI, s. 430.

A. ADALET VE SİYASET İLİŞKİSİ

Turtûşî, doğrudan ayetlere, hadislere ve sahabe örneklerine gönderme yaparak bireysel, toplumsal ve siyâsî ahlâkı tesis etmenin ilkelerini ve yöntemlerini ele aldığı *Sirâcu'l-Mülûk*'te siyâsî ahlâkın en temel ilkesinin adalet olduğunu ifade etmektedir. Adalet, devletin bir fazileti olmaktan ziyade, devletin varoluş ve varlığını devam ettirme sebebidir.⁶⁶³ Devlet bir beden gibidir; bu bedenin ruhu adalettir, başı hükümdar, kalbi vezir, kolları danışmanlar, ayakları ise yönetilenlerdir.⁶⁶⁴ Ruh olmadan bedenin bir canlılığı olmadığı gibi, adalet olmadan da devletin varoluşundan bahsedilemez. Başka bir deyişle, adalet devletin varlığının hem sûrî hem de gâî sebebidir.

Adaletin devam etmesini sağlayan ahlâk ilkesi ise ihsandır. “Allah şüphesiz adaleti, ihsanı (iyilik yapmayı), yakınlarla bakmayı emreder”⁶⁶⁵ âyetinde adaletin ancak ihsan özelliği ile birlikte olması halinde devamlılık kazanacağına işaret edilmektedir. Hükümdar ancak ihsan sıfatı vasıtasıyla adaleti dağıtır ve salih bir hükümdar olur.⁶⁶⁶ Adalet, hükümdar ile fertler arasında birleştirici, zulüm ise ayırıcı bir vasıftır.⁶⁶⁷ Hükümdarın kudretini en çabuk yıkan fiil, herhangi bir tarafa ayrıcalık tanımamaktır.⁶⁶⁸ Tebaa adaletli olana meyleder. Hükümdarın hakimiyetini muhafaza eden, tebaanın ittibamı daim kılan iki özellik merhamet ve adalettir.

Turtûşî eserinde adalet türlerini ele almaktadır. İki tür adalet vardır: İlahî/nebevî adalet ve şibhî adalet.⁶⁶⁹ İlahî adalet, Allah'ın elçileri tarafından vahiy yoluyla getirilen adalet türüdür. Turtûşî ilahî adaleti ele aldığı fasılda âlimlere danışılmasının ehemmiyetini ve salihlerin duasının alınmasını merkeze almıştır.⁶⁷⁰ Şibhî adalet ise “siyâset-i ıstılâhiyye”dir. Siyâset-i ıstılâhiyye ile kastedilen ilahî/nebevî olanı merkeze alan bir adalet anlayışı yerine insanı/aklı merkeze alan adalettir. Bu nedenle, bu tür siyaset, “insafın derecelerinden birini teşkil eder”.⁶⁷¹ İstılâhî siyasette insanların tayin ettiği bir kanunlar manzumesi vardır. Bu kanunlar, kimsenin lehine değiştirilmez. Turtûşî bu türlü tabî adaletin

⁶⁶³ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, [haz.] Said Aykut, 2. Baskı, İnsan Yay., s. 147-148.

⁶⁶⁴ Turtûşî, *a.g.e.*, 148.

⁶⁶⁵ Nahl, 16/90.

⁶⁶⁶ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 147.

⁶⁶⁷ Turtûşî, *a.g.e.*, 148.

⁶⁶⁸ Turtûşî, *a.g.e.*, 160.

⁶⁶⁹ Turtûşî, *a.g.e.*, 148.

⁶⁷⁰ Turtûşî, *a.g.e.*, 149-153.

⁶⁷¹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 153.

ehven-i şerr olsa da, ilahî ahkâmın gelmesiyle, hükmünün ilga olduğu (bâtıl hükmünü aldığı) kanaatini ifade etmektedir. Bununla birlikte, ıstılâhî siyasetin kanunlarına bağlı kalan kâfir bir hükümdarın, nebevî adaleti uygulamaktan âciz olan mü'min bir hükümdardan daha güçlü ve kalıcı olduğu görüşündedir.⁶⁷² Turtûşî'nin ıstılâhî siyaset konusundaki görüşünü ifade ettiği faslın sonunda, İbnü'l-Mukaffa'dan atıfla, hükümdar türlerini ele alması da ilahî adalet ve ilahî kanunların üstünlüğü konusundaki görüşünü destekler mahiyettedir. Üç tür hükümdar vardır: Din hükümdarı, otorite hükümdarı ve hevâsına tâbi hükümdar.⁶⁷³ Din hükümdarının, halkın hoşnutluğunu kazandığından dolayı, siyasete, otorite kurmaya ihtiyacı yoktur. Otorite hükümdarı ise, tebaanın gazabına rağmen kudretini hakim kılan hükümdardır. Bu düşünce, adaletin, itibayı beraberinde getirdiği şeklindeki görüşle paraleldir ve dini, beşerî siyasete dayalı otoriteden üstün tutar.

B. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET

Turtûşî, bir idarecinin kendi yönetimi altındakileri doğru olana yönlendirme hususunda sabırlı ve itidalli olması gerektiğini, kontrolsüz bir şekilde şiddete başvurmanın doğru bir yöntem olmadığını *Sirâcu'l-Mülûk*'te pek çok bağlamda ifade etmektedir. Sultan ve halk hakkında yaptığı bir benzetme bu yaklaşımını belirginleştiren örneklerden biridir.

Sultan ateş, halk ise oduna benzer. Halk içinde mu'tediller ateşe ihtiyaç duymaz. Eğri ve çatalı olanlar ise ateşe muhtaçtır ki, eğri yanları ateşle düzeltilip düzgünleşsin. Fakat burada şu ince noktayı unutmamak gerekir: Ateşin yakıcılığı yüksek derecede olur ve bir aşırılık ortaya çıkarsa, odun eğri yanları düzelmeden yanıp kül olacaktır. Öte yandan ateş az verilirse, eğriler eğri kalmaya devam edecektir. O halde ateş, dengeli bir surette verilmeli ki çubuk düzelsin.⁶⁷⁴

Tıpkı bu ateş örneğinde olduğu gibi, idareci de halka şiddet gösterdiği takdirde, halkın güçsüz düşmesine neden olur; yanlışlara göz yumarsa, kargaşa ve zulmün halkın arasında yayılmasına sebep olur. Ancak itidalli davrandığı takdirde halk da huzur bulur.

Hükümdarın ahlâkî üstünlüğü, askerî güçten daha etkilidir. Âlimlerin bu meyandaki “Ey sultan! Eğer rakibine gücün yetmiyorsa rakibinde olmayan güzel huylara bürün ki

⁶⁷² Turtûşî, *a.g.e.*, 153-155.

⁶⁷³ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 154.

⁶⁷⁴ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 141-142.

geceleyn ansızın yapılan bir baskından daha çok tesir bırakasın onda.”⁶⁷⁵ sözü, galibiyette ahlâkın siyasete üstünlüğüne işaret etmektedir. Cihadla ilgili ayetin, sultanın sahip olması gereken özellikler faslında, başarıya ulaştıran çalışma ve gayret boyutuyla zikredilmesi⁶⁷⁶ de ahlâkın önceliği görüşünü destekler mahiyettedir.

Fârâbî’den sonra gelen ve İslam ülkelerinde savaflara karşı olan yazarlar cihad kategorisi dışındaki bütün savafların “zulm ve anormallik” teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Turtûşî bunlara “sosyal sapmalar” adını verir. Ondan iki yüzyıl sonra yönetim sanatı üzerine bir eser veren Hasan b. Abdullah (ö. 708/1322) ise “sosyal hastalıklar” deyimini kullanır. Her iki yazar da sultanlara bu tür durumlarla baş edebilmek için yeterli askeri güç bulundurmalarını salık vermişlerdir.”⁶⁷⁷ Harp usûlleri zaman ve mekana göre değişse de, değişmeyen bir kaide vardır, o da tedbirdir. Âyete atıfla⁶⁷⁸, gücü nisbetinde her türlü savaş aletinin bulundurulmasının ve hazırlık yapılmasının, olası bir savaşta hakimiyeti elde tutmayı sağladığı ifade edilmektedir.⁶⁷⁹

Sirâcü'l-Müluk'te bir padişahın annesinin padişaha vasiyeti olarak altı madde sıralanmaktadır. Bu altı maddeden ikisi düşmanlara karşı hazırlıklı olmakla ilgilidir. Şöyle ki, padişahın güvenilir bir kalesi ve düşmanlara karşı kullanabileceği, kendisine ihanet etmeyecek bir kılıcı olmalıdır.⁶⁸⁰

Ordu hakkındaki açıklamalarda, güç sahibi olarak, düşmanın savaş açmasına mani olma gayesine matuf ifadeler vardır. “Müslümanların haremi ancak asker ile korunulur, yolların asayişini sağlanır, sınır boyları kafir çapulculardan kurtulur. Bu vazifeleri yerine getiren bir ordu yeryüzünün izzeti, namusun bekçisi, düşmanın korkusudur”⁶⁸¹ cümlelerinde ordunun, can ve mal emniyetinin vasıtası olduğu belirtilmektedir. Sultan ordusunu daima teftiş etmeli ve uygun nitelikte olmayan askerleri, bahçıvanın ayırık otlarını kökünden sökmesi gibi, ordudan uzaklaştırmalıdır.⁶⁸² “Kılıç ölümün kalkanıdır.”⁶⁸³ “Ordu, çadırın

⁶⁷⁵ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 169.

⁶⁷⁶ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 170.

⁶⁷⁷ Hadduri, *a.g.e.*, s. 232.

⁶⁷⁸ “Ey inananlar! Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar Allah'ın düşmanı ve sizin düşmanlarınızı ve bunların dışında Allah'ın bilip sizin bilmediğinizi yıldırım üzere kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda sarfettiğiniz her şey size haksızlık yapılmadan, tamamen ödenecektir.” Enfâl, 8/60.

⁶⁷⁹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 504.

⁶⁸⁰ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 217.

⁶⁸¹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 357.

⁶⁸² Turtûşî, *a.g.e.*, s. 357.

⁶⁸³ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 501.

kazıkları gibidir. Askerler ülkeyi düşmandan koruyan, şehrin kapıları, ırzın, yurdun, sığırların muhafızlarıdır. Onlar zor zamanda yetişen güç, Müslümanların elinden tutan imdat eli, düşmanın önünde eğilmeyen bilek, gavura saplanan okurlar” ifadeleri ise müdafaa temelli savaşa işaret etmektedir.

Savaş öncesi adaletle ilgili en önemli prensiplerden biri, son çare prensibidir. Turtûşî, savaş bahsinde son çare prensibini açıkça ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Zaferi, çatışmadan önce hile yoluyla kazanmanın denenmesi gerekir. Nitekim “şiddet ve cengâverliğin en övgüye lâyık olanı, beraberinde tecrübe ve hile bulunandır.”⁶⁸⁵ Şayet hükümdarın savaş sonucunda ulaşmak istediği hedefleri hilelerle yapması mümkünse, hile yolunu savaşa tercih etmeli, düşmanla karşı karşıya gelmeyi işlerinin sonuncusu kılmalıdır.⁶⁸⁶ Düşman ordusuna casus gönderilmesi, kumandanlara ve askerlere mülk ve makam vaatleri verilerek ordu arasına tefrika sokulması hilelere örnek olarak gösterilmektedir.

C. SAVAŞ YÖNETİMİ

Turtûşî, savaş yönetiminde zaman ve mekan şartlarının dikkate alındığını, bunun neticesi olarak birçok âlimin harp usûlleri hususunda kitaplar yazdığını belirterek savaş yönetiminde zamansallık ve yerellik özelliğine işaret etmektedir.⁶⁸⁷

Turtûşî *Sirâcü'l-Mülûk*'te savaş yönetimi ile ilgili veciz bir ifade aktarmaktadır: “Savaşın bedeni cesarettir, kalbi sistemli harekettir. Gözü tedbirdir, kanadı itaattir. Dili hiledir. Savaşa anlam veren kumandan, merhamettir. Savaşın sâiki ve hedefi ise zaferdir.”⁶⁸⁸ Bu ifadeler savaşla ilgili cesaret, tedbir, itaat, hile ve merhamet ilkelerinin önemine işaret etmektedir.

Adalet kavramı ele alınırken, siyasetle ilgili eserlerin birçoğunda tekrar edilen adalet dairesine de değinilmektedir. Adalet dairesinin unsurları olan adalet, maddî refah ve askerî güç ilişkisinden bahsederken ordunun önemi vurgulanmaktadır. Hukemâdan aktarımla bu

⁶⁸⁴ “Bilmelisin ki, tüm akıllılar nezdinde harp hileden ibarettir. En son uygulanması gereken, bölüklerin karşı karşıya gelmesi, yüz yüze savaştır. Zaferi elde etmek için önce hilelere başvurulmalıdır.” Turtûşî, *a.g.e.*, s. 505.

⁶⁸⁵ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 506.

⁶⁸⁶ Abdullah b. Yûsuf ibn Rıdvân, *eş-Şühûbi'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*, [tah.] Dr. Süleymân Ma'tûk er-Rifâ'î, Dâru'l-Medârisu'l-İslâmî, Beyrut 2002, s. 596-598.

⁶⁸⁷ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 503., İbn Rıdvân, *a.g.e.*, s. 597.

⁶⁸⁸ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 512. İbn Rıdvân, *a.g.e.*, s. 594.

görüş desteklemektedir. “Devlet bir bina ise ordu bu binanın temelidir. Temel sağlam olunca bina da sağlam olur, ama gevşer ve zayıflarsa bina sallanır ve çöker.”⁶⁸⁹

Savaş yönetimi ile ilgili açıklamalardaki ahlâkî vurgu dikkati çekmektedir. Savaşa çıkmadan önce çok iyi bir amel yapılması gerektiğine dair nasihat bu ahlâkî vurguya delil teşkil eder. Bu yönde amellere örnekler verildikten sonra Ömer b. el-Hattab’ın “siz aslında amellerinizle birlikte savaşıyorsunuz, yardımcınız onlardır”⁶⁹⁰ sözü aktarılmaktadır. Zaferin gecikmesi dahi dini bir gerekçeye dayandırılmaktadır. Bu meyanda bir rivayet aktarılmaktadır. Rivayete göre Ömer b. el-Hattab galip gelinen bir savaşta, savaşın uzun sürmesini kendisinin ya da savaşçıların ameldeki bir kusuruna bağlamaktadır.

Turtûşî, savaşta zaferin dinî dayanaklarla izah edildiği pek çok anekdota yer vermektedir. Alparslan’ın Romen Diogenes’le yapmış olduğu Malazgirt savaşında, cuma günü öğle namazı vaktini bekleyerek, taarruz için namaz sonrasındaki dua vaktini beklemesi buna misal teşkil eder.⁶⁹¹

Savaşta sayıca çokluk, galibiyeti güvence altına almaz, hatta zafere mani olabilir. “Korku kalabalık olanlar içindir. Zafer ise sayıca az olanlar için”, sözüyle buna işaret edilir.⁶⁹² Sayıca üstünlüğün gurura ve kibre sevk edeceği, bunların ise mağlubiyetin yakın nedenleri olduğuna ifade edilmektedir. Bu tespitlerle, savaşta manevi üstünlüğün maddi üstünlükten daha önemli kabul edildiği görülmektedir. Adalet, zaferin manevi aracısıdır.

Hükümdarın rakiplerini yenmesi yönettiklerine âdil davranabildiği kadar mümkündür. Savaşlarda başarılı olması askerlerine cömert davranabildiği kadar mümkündür. Halkı ıslah etmek, kum gibi ordu toplamaktan daha faydalıdır.⁶⁹³

Savaş yönetiminde hükümdarın tecrübeli ve disiplinli olması önemlidir. Tecrübenin göstergelerinden biri, düşmanı küçümsememektir. Düşman ateşe ya da yaraya benzetilir, küçükken çaresine bakılmazsa, büyüdüğünde üstesinden gelinmesi zorlaşır.⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 149.

⁶⁹⁰ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 504.

⁶⁹¹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 516.

⁶⁹² Turtûşî, *a.g.e.*, s. 518.

⁶⁹³ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 185.

⁶⁹⁴ “Nice pire ve haşereler var ki, koskoca bir fili uykusuz bırakmıştır.” “Sana gelen düşmanı küçümseme/Çünkü kılıçlar koparır kelleleri/Ama iğnenin ulaştığı yere ulaşamaz kılıçlar.” Turtûşî, *a.g.e.*, s. 503.

Hükümdarın sahip olması gereken özelliklerden biri cesarettir. Çünkü korkaklık hükümdarın düşmanlarına cesaret verir. Cesaret, kelime anlamından ziyade, ıstılâhî manasıyla, bir erdem olarak zikredilmektedir. Hükümdar, hiddet ve korkaklığın itidal noktası olan, cesaret erdemi ile adaletin temsilcisi olmalıdır. Bu erdem vasıtasıyla, önder/hükümdar, adaletin kendisinden öğrenileceği kişidir.⁶⁹⁵ Cesaret erdeminin bir neticesi olan heybet, zulmü önler.⁶⁹⁶

Savaşçıların sahip olması gereken üç önemli ahlâkî ilke vardır: Cesaret, itaat ve sabır. Savaşçıların uzak durması gereken en temel özellikler ise gurur ve hırsır.⁶⁹⁷ Savaş esnasında itaat ve sabır askerlerin disiplinini sağlamayı mümkün olur. Turtûşî, savaşla ilgili bölümden önceki bölümü cesaret erdeminde ayırmıştır. Ona göre cesaret erdemi bütün faziletlerin kaynağıdır. Hatta bölümün başlığı, “tüm faziletlerin temeli ve güzel özelliklerin başı olan ve bulunmadığı vakit erdemin kemale ermediği cesaret vasfına dair” şeklindedir. “Cesaret, adalet ve ilmin gerektirdiği şekilde davranarak güçlü olabilmektir. Korkaklık, Allah hakkında kötü zan beslemekten tevellüd eden bir huydur.”⁶⁹⁸ Savaş meydanında ölümü arzu etmek, hayat nimetine ulaşmanın yoludur. İlim ve adalet ölmeyi gerektiriyorsa, yaşamak için kaçmak yanlış bir tercihtir.⁶⁹⁹

Kim cihad zamanı ölmek için ihtirasla koşarsa ona hayat bahşedilecektir (...) Kaçan kendisinden harcar, savaşan kendini savunur (...) Cesaretin meyvesi düşmandan emin olmaktır (...) Bazılarına sormuşlar: Düşmanına hangi zırha bürünerek yönelmek istersin? Cevap verilmiş: Gecikmiş ecel zırhıyla.⁷⁰⁰

Cesaret hem erdemi hem de zaferi beraberinde getirir. Korkaklık ise hem erdemsizliğin hem mağlubiyetin hem de kaygı sebebi olan can kaybının nedenidir. “Ey dost! Bilmelisin ki savaşlarda sırtını çevirip kaçarken ölenler, düşmanla yüz yüze savaşırken can verenlerden kat kat fazladır.”⁷⁰¹

“Hayırların tümü esasen kalbin düzgün ve sebatkar oluşuna bağlıdır.”⁷⁰²
“Kalp güçlü olunca, insan dostunun ezasına sabredebilir. Yine kalp güçlü

⁶⁹⁵ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 166. İbn Rıdvân, *a.g.e.*, s. 598.

⁶⁹⁶ “Eksiksiz adalet, kötülöklere mani olacak bir heybet, sana boyun eğen bir tebaa ile mümkündür.” Turtûşî, *a.g.e.*, s. 173.

⁶⁹⁷ “Zaferin en büyük sebebi cesarettir (...) İtaat zaferin emin kalesidir (...) Zafer, direnmek anlamındaki sabırdır (...) Unutma, zafer tedbirledir, düzenledir.” Turtûşî, *a.g.e.*, s. 522.

⁶⁹⁸ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 497.

⁶⁹⁹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 499.

⁷⁰⁰ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 497.

⁷⁰¹ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 498.

⁷⁰² Turtûşî, *a.g.e.*, s. 497.

olunca zor sırlar saklanır, ayıplar temizlenir, işler yoluna koyulur. En çetinleri dahi hizaya getirilir. Ağır ve belalı işlerin getirdiği hüsrana güçlü bir kalp ile yok edilir. Kötülerin işkencesine ve aşağılık karakterlerine sağlam bir kalp ile dayanmak mümkündür (...) Fakat şunu iyi bilmek gerekir ki, sabır, cesaret ve güçlü karakterlilik, insanın muhal işlerde ısrarcı olması demek değildir, bâtila batıp bulanması demek değildir (...) Yorgunluğa ve bezginliğe sabretmek demek değildir. Öfkeye ve azgınlığa azmetmek demek değildir (...) Fakat sabırlı olacaksan hakkı savunmada inatçı ol, arzularına boyun eğme, erdemlere yapış, ölümün ve hayatın önemsiz kalacağı bir hakikat için çalış!⁷⁰³

D. SAVAŞ SONRASI ADALET

Turtûşî, zaferin aslî nedeninin Allah'ın lütfu olduğunu ifade eder.⁷⁰⁴ Ordunun hazırlıklı, askerinin cesur olması sadece fer'î nedenlerdir. Turtûşî, zafer elde edildikten sonra, övünme ve yağmalamadan uzak durmak gerektiğini öğütlemektedir. “Savaşın nimetlerini paylaşırken hırslı davranma! Ve en önemlisi, cihadı dünya metayıyla kirletme”⁷⁰⁵ diyerek, galip gelen tarafın savaş ganimetleriyle ilgili hırsla kapılmasını dinî gerekçeyle yasaklamaktadır.

Hem galibiyet hem de mağlubiyet durumunda itidalli olmayı telkin etmektedir.

[Askerler] eğer zafere kavuşurlarsa istemekte ileri gitmemelidirler. Eğer galip gelemelerse itirazı kısa kesip, dizginleri çekmeli, mızrakları toplamalı ve yarının muştulu haberlerini bekleyerek metin olmalıdırlar.⁷⁰⁶

Can kaybını asgari düzeye indirmek için ordunun geri çekilmesi, makul kazanma ihtimali kaidesine uygundur. Nitekim bu ilkeye göre galibiyet ihtimali ortadan kalkınca savaş terkedilmelidir.

Hezimete uğrayanı takip etmemek, düşman kaçarsa ardına düşmemek gerekir.⁷⁰⁷

Ordunun ihtiyaçlarının sultan tarafından karşılanması gerektiği gibi, galibiyet sonrasında da sultan orduyu mükafatlandırmalıdır. Sultan, mükafatlandırma konusunda

⁷⁰³ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 499.

⁷⁰⁴ “Bazıları sormuşlar: Düşmanla savaşırken hangi silahî kuşanmak isterdin? Savaşçı cevap vermiş: Rabb tarafından bahtımın açılıp, düşmanın ecel emrinin o an gelmesiyle. Ey dost! Bilmelisin ki cesaret Allah tarafından bahtı açık, devletli kimselerin işine yarar. Ademoğlunun devleti kesilince, ne kadar hazırlık yaparsa yapsın, zafere ulaşamaz.” Turtûşî, *a.g.e.*, s. 498.

⁷⁰⁵ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 522.

⁷⁰⁶ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 357.

⁷⁰⁷ İbn Rıdvân, *a.g.e.*, s. 598.

ifrata düşmemeli, ordu, sultana ihtiyacı olmayacak hale gelmemelidir; aynı zamanda, sultan, ordunun, kendisinden yüz çevirmemesi ve zorluk halinde sabredebilmesi için, cimrilik yapmamalı, mükafatlandırmada tefrite düşmemelidir.⁷⁰⁸

VII. CELÂLEDDİN ŞEYZERÎ

On ikinci yüzyılda yaşamış olan Ebü'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illah) b. Abdillâh eş-Şeyzerî et-Taberî'nin (ö.1193?) yaşadığı dönem ve coğrafyadaki çalkantılar nedeniyle hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bununla birlikte Salâhaddin Eyyûbî devrinde (1175-1193) yaşadığı ve Taberî'yede (Filistin) hatiplik, muhtesiblik ve kadılık görevleri yaptığı bilinmektedir. Eserlerinde Şafii görüş ve kaynaklara atıf yapmasından, bu mezhebe mensup olduğu sonucuna varılabilir. Tıp ilmi ve şiir sanatıyla da ilgilenmiştir.⁷⁰⁹ Şeyzerî'nin eserleri şunlardır: *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe, el-Menhecü'l-meslûk, Hülâsâtü'l-kelâm fî tehvîli'l-ahlâm, el-Îzâh fî esrârî'n-nikâh, Ravzatü'l-kulûb ve nüzhetü'l-muhib ve'l-mahbûb, el-Hadâik ve's-simar fî nevâdiri'l-kudât ve'l-buhalâ' ve et-Tuhfe ve't-turfe.*⁷¹⁰

Şeyzerî bu eserlerinden siyasetle ilgili *el-Menhecü'l-meslûk*⁷¹¹ isimli eserini Salâhaddin Eyyûbî'ye sunmuştur. “Eserde savaş konusuna farklı başlıklar altında yer verilmesinde yaşadığı zaman ve coğrafyanın etkisi vardır. Şeyzerî'nin orduya ilişkin beyanlarında cihadın öne çıkması, esas itibariyle, *el-Menhecü'l-Meslûk*'un 1187-1193 yılları arasında yazıldığı düşünüldüğünde, Kudüs'ün 1187'de Selahaddin Eyyûbî (1171-1193) tarafından geri alınması üzerine başlatılan III. Haçlı Seferi (1189-1192) karşısında Eyyûbîlerin yürüttüğü cihad siyasetiyle ilgilidir.”⁷¹² Bu eser on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devlet adamı Nahîfî Mehmed Efendi tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş ve tercüme, I. Abdülhamid'e sunulmuştur.⁷¹³

el-Menhecü'l-meslûk uslûp ve muhteva itibariyle siyasetnâme geleneğinin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Ele alınan konular ayet, hadis, hikmetli söz ve

⁷⁰⁸ Turtûşî, *a.g.e.*, s. 358.

⁷⁰⁹ Cengiz Kallek, “Şeyzerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 107.

⁷¹⁰ Kallek, *a.g.md.*, s. 108.

⁷¹¹ Eserin ismi iki şekilde okunmuştur: *el-Menhecü'l-meslûk* ve *Nehcü's-sulûk*.

⁷¹² Kömbe, *a.g.tz.*, s. 423.

⁷¹³ Şeyzerî, *Nehcü's-sulûk fî siyâseti'l-Mülûk –Siyaset Stratejileri-*, [haz.] Ensar Köse, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, Hazırlayanın yazdığı Giriş, s. 31.

hikâyelerle desteklenmektedir. Eser yirmi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin muhtevası, genel olarak ifade etmek gerekirse, faziletli yönetici, devletin temel unsurları, fazilet ve edeb, kötü huylar (*evsâf-ı zemîme*), siyâset usûlü, meşveret, ordu, cihad hukuku, isyancıların cezalandırılması ve âbid ve zâhidlerin nasihatleridir.

el-Menhecü'l-meslûk'un üç bölümü doğrudan doğruya savaş ve ordu idaresi hakkındadır. İlk olarak, on dördüncü bölüm "Orduyu ve Askeri Sevk ve İdare Etmenin Esasları" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, askerlerin yönetiminde dikkat edilmesi gereken on yedi ilke zikredilmektedir. Bunların bir kısmı savaştan önce yapılması gereken stratejik hamlelerle bir kısmı ise savaşçıların hazırlanmasıyla ilgilidir. Askerler, savaş konusunda uzmanlaşmış, başka sanatlarla uğraşmayan kişiler arasından seçilmeli, savaş için hazırlanan askerlerin hepsinin dinî emir ve yasaklara göre hareket etmesi sağlanmalı, askerler için nitelikli savaş aletleri temin edilmeli, askerleri düşmanın tuzağından koruyacak karakollar yapılmalı, askerlere savaş öncesinde, savaşta başarılı olanlara verilecek dünyevî ve uhrevî mükafatlar hatırlatılmalı, savaş esnasında askerlerin durumu hakkında bilgi verecek kişiler tayin edilmeli, orduya sızan düşman casuslar ordudan uzaklaştırılmalı, savaş planları savaş konusuna vâkîf olan komutanlarla birlikte yapılmalıdır, casuslar vasıtasıyla düşmanın durumu ve stratejisi hakkında bilgi alınmalı, iç isyanlarda rol alanlar savaş esnasında cezalandırılmamalıdır.

On beşinci bölüm "Askere yakışan cihad hukuku" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ordunun Allah'a ve hükümdara karşı dört görevi sıralanmaktadır. Allah'a karşı olan gözetilmesi gereken haklar sabır, ilâ-yı kelimetullah gayesi, ganimet konusunda dürüstlük ve Allah'ın hakkını üstün tutmaktır. Düşmanla karşılaştığında sabır ve sebat gösterilmesi gerektiği, sabır gösterenlerin, kendilerinden kat kat fazla olan bir gruba karşı üstünlük sağlayacağı ayetlerle delillendirilmektedir. Savaşta gaye Allah'ın emrini yerine getirmekten başka bir şey, özellikle maddî arzular, olmamalıdır. Savaş sırasında elde edilen malların şahsî kazanım olmadığı bilinciyle, ganimetlerin hepsi adaletli bir şekilde taksim edilmelidir. Allah'ın dininin üstün gelmesi konusundaki kaygı, akraba ve dostları gözetme kaygısından üstün olmalıdır. Yakınlarına zarar gelme korkusu, Müslümanların galip olmasını engelleyecek herhangi bir ihmâl ya da (bilgi sızdırma gibi) zafiyete neden olmamalıdır.⁷¹⁴

⁷¹⁴ Şeyzerî, *a.g.e.*, s. 245-247.

Askerin hükümdara karşı gözetmesi gereken haklar ise itaat, kararı hükümdara bırakmak, itaatte titizlik ve verilene rıza göstermektir. Savaşçılar hükümdarın emri Allah'ın emrine aykırı olmadıkça ona itaat etmelidir. Bütün işlerin nihai kararını hükümdara bırakmalı, böylece ihtilafın çıkması engellenmelidir. İtaat konusunda gevşeklik göstermemeli, verilen görevi en kısa zamanda yerine getirmelidir. Ganimet taksiminde kendisine verilene rıza göstermelidir.⁷¹⁵

Şeyzerî gayrı Müslimlere karşı savaşta sabır gösterilmesi konusunu ayrı bir bölümde ele almıştır. Bu bölümde de tıpkı diğer bölümlerde olduğu gibi Hz. Muhammed (sav) döneminden itibaren İslam Tarihindeki olaylarla ve Arap şiirlerinden örneklerle ana fikir desteklenmiştir. Müşrikler dahi sebatla savaşmaktadır. Bu durumda Müslüman savaşçıların sabır konusunda düşmanla yarışmaları⁷¹⁶, cesaretiyle teke tek savaşmaktan geri durmadığı gibi toplu hücumlarla sürekli düşmanları sürekli yıpratmalıdır.⁷¹⁷

Eserin “Mürted ve isyancı eşkıyaların öldürülmesi” başlıklı on sekizinci bölümünde ise Şeyzerî İslam hakimiyeti dahilindeki çatışmaya varacak sorunlarla ilgilenmektedir. Bir kişi ya da topluluk ayrı bir güç olma iddiasından uzak olarak irtidat ederse, tövbeye davet edilir, şayet irtidatta ısrar ederlerse ölümle cezalandırılırlar ve malları da Müslümanların hazinesine dahil edilir. Şayet irtidat edenler toplumdan uzaklaşıp ayrı bir kuvvet haline gelme girişiminde bulunurlarsa, bu kişilere savaş açmak, gayrı Müslimlere savaş açmakla eşit seviyede, vacip olur.

İsyankarlarla yapılan savaşlardaki muamele ile kafirlerle yapılan savaştaki muamele arasında farklar olduğuna işaret edilmektedir. Bu farklar dokuz başlık altında ele alınmaktadır. Bu şartlar hileye başvurulmaması, gayenin öldürmek değil hakikate döndürmek olması, mallarının ganimet olarak alınmaması, onlarla yapılan savaşta (zımmî de olsa) gayrı Müslimlerden yardım istenmemesi, barış yapmak için maddî (mâlî) bir şart konmaması, asilerin mallarının elden geldiğince tahrip edilmemesi, onlara ait savaş aletlerinin kullanılmaması şeklinde sıralanmaktadır.⁷¹⁸

Yol kesen eşkıyanın öldürülmesi ile ilgili hükümlerle isyancılarınkiler arasında beş fark bulunmaktadır. Birincisi, eşkıya savaşmaktan vazgeçse de onlarla savaşa devam etmek

⁷¹⁵ Şeyzerî, *a.g.e.*, s. 248.

⁷¹⁶ Âl-i İmrân, 3/ 200.

⁷¹⁷ Şeyzerî, *a.g.e.*, s. 250.

⁷¹⁸ Şeyzerî, *a.g.e.*, s. 260.

caizdir. İsyancılar ise savaştan vazgeçerse onlarla barış yapılır. İkincisi, isyancılarla savaşırken gaye öldürmek değil, hakka döndürmektir, eşkıya ile savaşırken ise gaye öldürmektir. Üçüncüsü, eşkıyalar daha önce verdikleri zararlardan dolayı cezalandırılır. İsyancılar ise cezalandırılmaz. Dördüncüsü yol kesen eşkıyaların yargılanırken hapsedilmeleri uygundur; isyancıların ise değildir. Beşincisi eşkıya daha önce verdiği zararı tazmin etmelidir; isyancılardan ise böyle bir talepte bulunulmaz.⁷¹⁹

VIII. BEDREDDİN İBN CEMÂ'A

Yaşadığı dönemin siyâsî durumunu yansıtan ve aynı zamanda dönemin sorunlarıyla ilgili çözüm önerileri içeren, dolayısıyla İslam siyaset düşüncesine dair hem teorik hem de pratik bilgi değeri olan eserlerden *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ceyşi'l-İslâm* Memlûklüler dönemi fakîhlerinden Bedrüddîn ibn Cemâ'a tarafından telif edilmiştir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâ'a el-Kinânî el-Hamevî hicrî 639 yılında Hama'da doğmuştur.⁷²⁰ Muhaddis, fakih, müderris ve kadı unvanları olan İbn Cemâ'a Moğol ve Haçlı seferlerinin devam ettiği bir dönemde Mısır Memlûkler Devleti'nin dokuz hükümdarının idaresine yakından şahitlik etmiştir. Kabilesinin geniş nüfuzundan aldığı destekle dinî, fikrî ve ictimâî hareketlere yön veren şahsiyetlerden biri olmuştur.⁷²¹

A. SAVAŞ YÖNETİMİ

İbn Cemâ'a'nın *Tahrîru'l-Ahkâm* isimli eseri on yedin bölümden müteşekkildir. Bu bölümlerin ekseriyetinde savaşla ilgili konulara yer verilmekte, yedi tanesinin başlığında doğrudan cihad kelimesi geçmektedir.

Cihad emirliği başlığı altında emirlik genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Özel emirlik türlerinden biri, emirin belirli bir asker topluluğunun sorumluluğunu yüklediği emirliklerdir. İbn Cemâ'a ordu için özel emir tayin edilmesini Hz. Muhammed'in sünneti

⁷¹⁹ Şeyzerî, *a.g.e.*, s. 262.

⁷²⁰ Cemil Akpınar, "Bedreddin ibn Cemâ'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1999, c. XIX, s. 388.

⁷²¹ Akpınar, *a.g.md.*, s. 389.

olduğunu örnek hadiselerle delillendirmektedir. Ayrıca, emire itaat edilmesinin Allah'a itaatın bir gereği olduğu iddiasını da hadislerle desteklemektedir.⁷²²

Emirin sahip olması gereken vasıflar felsefedeki erdemlerle paralellik arz etmektedir. Bu vasıflar, cesaret ve basiret erdemlerine ve amelî aklın tekil fiillerdeki karşılığı olan tecrübeye sahibi olmaktır.⁷²³ Liderin zaferdeki merkezî rolünden dolayı emirin ahlâkî açıdan yönetimi altındakilerden üstün olması gerekir. Bu konuda hakîmler “Bir aslanın liderlik ettiği bin tilki, bir tilkinin liderlik ettiği bin aslandan yeğdir”⁷²⁴ demişlerdir.

Sultanın emire karşı görevi örfe uygun olarak maaş vermesi, emirin kendi topluluğuna karşı görevi, onların geçim durumlarını gözetmesi ve savaşa hazırlıklı olmalarını sağlamak için onları yetiştirmesi; emirin idaresi altındakilerin emire karşı vazifesi ise itaat, istişâre ve usûlüne uyarak tavsiyede bulunmaktır.⁷²⁵

İbn Cemâa'nın *Tahrîru'l-ahkâm* eserinde “ordu istihdamı” başlığının devamı “askerlerin cihad farızasını yerine getirmek için hazırlanmaları” şeklindedir. Ordunun vazifesinin, cihadla sınırlandırılmış bir savaş olduğuna işaret eden bu başlık altında en önemli vazifelerden birinin sınırların muhafazası olduğunu ifade etmiştir. Sınırların muhafaza edilebilmesi için ordunun cihada hazır tutulması önemlidir.

Cihadın fazileti başlığını taşıyan bir bölüm vardır. Cihad ilan etmenin hükmü, şartlara göre, farz-ı kifâye ve farz-ı ayn arasında değişiklik gösterir. Bu ayrıma dair şartlar, hangi durumlarda savaşın meşru görüldüğüne dair bilgi vermektedir. Gayrı Müslimlerin Müslümanların topraklarına taarruzda bulunmadıkları durumda cihad, farz-ı kifaye, Müslüman belde saldırı altındaysa cihad farz-ı ayndır.⁷²⁶

Zayıflık nedeniyle ateşkes yapıldıysa gazve yapmamak caizdir. Nitekim ilk zamanlar sınırları genişletmek hedeflenirken, Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi güç dengesinin değiştiği savaşların yaşanmasıyla, sınırları korumak daha çok zikredilen bir ilke haline gelmiştir.⁷²⁷

⁷²² İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 49-50.

⁷²³ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 50.

⁷²⁴ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 51.

⁷²⁵ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 51.

⁷²⁶ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 93.

⁷²⁷ Hadduri, *a.g.e.*, s. 229.

Sultanın emri olmadan gazvenin mekruh olduğu hükmü, adalete uygun bir savaşta meşru otorite şartının olduğunun bir göstergesidir. Aynı döneme ait *Kitâbü't-tedribâti's-sultâni*'de meşru otorite izni olmadan savaşan kişinin, savaş esnasında öldürülürse şehit değil, asi olarak ölmüş olacağı ifade edilir.⁷²⁸ Meşru otoritenin (halife, imam vb) haksız bir iddia ile savaş ilan etmesi durumunda kendisine itaat edilip edilmeyeceği konusu farklı dönemlerde tartışma konusu olmuş, genel kaide, bu gibi durumlarda itaatsizlik açıkça meşru görülmesi de, meşru otoritenin bu kararının haklı görülemeyeceği açıkça beyan edilmiştir.⁷²⁹

Savaşın başlatılması ile ilgili bahsedilen stratejiler de yine âdil savaşta son çare prensibinin gözetildiğinin bir göstergesidir. Yönetimler arası ilişkilerde sorunu çözme yolu olarak “aslolan stratejidir (*re'y*), savaş ise onun fer'idir”.⁷³⁰

B. SAVAŞ SONRASI ADALET

İbn Cemaâ savaşın sonlandırılması konusunu “Ateşkes Antlaşması ve Emân, Emân Almaya ve Vermeye İlişkin Hükümler” başlığı altında ele almaktadır. Bölümün başında düşmanın barışa yanaşması durumunda çatışmanın sonlandırılması gerektiğine dair ayet zikredilir.⁷³¹ Ateşkes (*hüdne*) kelimesinin, sükûn anlamına gelen *hüdûn* kelimesinden türediğine işaretlerle hüdnenin, harp ve fitne ateşini teskin ettiği ifade edilir.

Ateşkesin şartı, Müslümanların maslahatlarının gerçekleşmesidir. Bu şartı, ateşkes gerekçelerinde, ateşkesin süresiyle ilgili ilkelere görmek mümkündür. Ateşkes gerekçeleri Müslümanların ordusunun dinlenmesi veya düzenlenmesi ya da düşmanın İslam'a girmeyi ya da cizye vermeyi kabul etmesi gibi durumlardır. Ateşkes kararı, tıpkı savaş kararında olduğu gibi, ancak meşru otorite tarafından verilir. Ateşkes süresi normal şartlarda bir

⁷²⁸ Muhammed b. Menglî, *Kitâbü't-Tedribâti's-sultâni fî siyâseti's-sinâ'ati'l-harbiyye –Harp Sanatı Taktikleri-*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2012, s. 70.

⁷²⁹ Şeybânî, (ö. 189/805) Harun Reşid'in Bizan sınırındaki Benû Tağlib kabilesi ile olan anlaşmayı, Bizans İmparatorluğu'na yakın davrandıkları bahanesiyle, feshetmesi kararının asla haklı görülemeyeceğini söylemiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise İslam toplumundaki iç çatışmaların Ehl-i Kitap'la ilgili hükümlerde sınırların aşılması için mazeret olamayacağına işaret etmiştir. Bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 225-6.

⁷³⁰ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 95. İbn Cemaâ bu konuda Ebu Tayyib'in bir şiirinden iktibasta bulunmuştur: “Re'y, cesurların cesaretini önceler/ Zira re'y gelir önce, cesaret onun ardındadır/Her ikisi geldiğinde bir araya hür bir canlıda/Varabileceği en yüce makama ulaşır/Ve belki de bir genç, ezer geçer rakiplerini re'yiyle/Birbirlerine saldırmadan önce süvariler.”

⁷³¹ Enfâl, 8/61.

seneye sınırlandırılırken, Müslümanların zayıf olduğu durumlarda bu sürenin on yıla kadar uzatılabilir.⁷³²

Ateşkesin başlatılması ile ilgili ilkelerde Müslümanların faydasının gözetildiği dikkat çekmekle birlikte, ateşkesin bağlayıcılığı ve sürdürülmesi ile ilgili hususlar dikkate alındığında fayda gözetilirken dahi adaletin ilkesinin askıya alınmadığı görülmektedir. Ateşkes yapılan taraf, antlaşmaya aykırı bir eylemde bulunmak, casusluk yapmak, Müslümanlara karşı yeni işbirliği görüşmelerinde bulunmak gibi fiillerde bulunmadığı sürece ateşkesi riayet etmek zorunludur, vaciptir. Antlaşma yapanların bir kısmı bu fiillerden birini işlediği halde, diğer bir kısmı onları tasvip etmediğini beyan ederse, antlaşmayı bozmayan bu grupla ateşkes devam eder.⁷³³

Antlaşmanın bozulması durumunda, harp ilanındaki şartlardan farklı olarak, baskın düzenlemek meşru hale gelir.⁷³⁴

IX. ŞEYHOĞLU MUSTAFA

Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig adlı siyasetnâmesinden sonra ikinci Türkçe siyasetnâme olarak bilinen eser, *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-'Ulemâ'* adlı eserdir. Bu eser, Osmanlı nesir yazarı ve şairi Şeyhoğlu Mustafa (ö. 1414?) tarafından yazılmıştır. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte eserlerinde verdiği bilgilerden hareketle, Germiyan sarayında nişancılık ve defterdarlık hizmetinde bulunduğu, daha sonra ise Osmanlı sarayında hizmet verdiği söylenebilmektedir.⁷³⁵

Şeyhoğlu yöneticilerin özelliklerini ele aldığı ilk bölümde, devlet başkanının görevleri arasında adaletle hareket etme, sulh içinde tutma ve koruma vazifeleri sayılmaktadır.⁷³⁶ Devlet başkanının bulunduğu makamın nefsin erdemli veya erdemsiz nitelikleri en belirgin şekilde edinebileceği bir makam olduğunu ifade eder. Eğer devlet başkanı, nefsini övülen sıfatlarla terbiye ederse, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanır.⁷³⁷ “Allah'ın

⁷³² İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 143-144.

⁷³³ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 144.

⁷³⁴ İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 144.

⁷³⁵ Kemal Yavuz, “Şeyhoğlu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 88-89.

⁷³⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı -Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, Büyüyenay Yayınları, [haz.] Kemal Yavuz, İstanbul 2013, s. 95.

⁷³⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 73.

ahlâkıyla ahlâklanma”nın içeriğinde esas olarak iki boyut yer almaktadır: Hilm ve kahr. Devlet başkanı gücü elinde bulundurduğu sürece, yumuşaklık (hilm) ve af yolunu tercih ederek bu ahlâkın gereğini yerine getirir. Güç olmadan gösterilen tahammül, acizlik ve çekingenlik sıfatıdır; bu ise, Hakk sıfatı değil, halk sıfatıdır. Bu nedenle, hilm ancak gücü elinde bulundurma şartıyla teşvik edilmektedir.⁷³⁸

Şecaat erdeminin olmayışı, nefsin öfke gücünün tefrit düzeyidir ve memlekette düzensizliğin çıkmasına neden olur.⁷³⁹ Bu nedenle devlet başkanının diğer boyut olan kahr sıfatına da sahip olması gerekir. Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki, devlet başkanı dini saiklerle savaşı. Savaş Allah adına yapılmaktadır. Hem müdafaa hem de taarruz savaşı meşrudur. Savaşın muhatapları, dini nitelendirmelerle ifade edilen, kafirler, münafıklar ve ehl-i bid’attir. Taarruz savaşın nedeni inançsızların yönetiminde olan ülkelere gitmek ve zulüm edenlere ve fitne çıkaranlara şeriat hangi cezalandırmayı gerektiriyorsa onu tatbik ederek mazlumların haklarını geri almaktır.⁷⁴⁰

Kafirlerin hakim olduğu bir ülkeyle sınırı varsa, devlet başkanının bu bölgede, savaşa niteliğine sahip bir uç beyi görevlendirmeli ve kafirlerle mücadele konusunda maddî ve manevî olarak ona destek olmalıdır.⁷⁴¹ İlk cümlelerden, Eşrefoğlu’nun savaş nedeni olarak küfrü öne sürdüğü anlaşılmalı beraber, takip eden cümlelerde karşı tarafın saldırmasının savaşa başlama nedeni olduğu görülmektedir. Zira uç beyine mücadele için yapılacak destekle ilgili ifadelerin ardından, bu mücadele yapılmadığı takdirde İslam ülkesindeki müslümanların canlarına ve mallarına zarar verileceğine belirtilmektedir.⁷⁴²

Gayrı müslimler müslümanlara savaş ilan etmese dahi, gayrı müslimlere tebliğde bulunma ve ikna olmazlarsa onların topraklarına gaza yaparak fethetmek yöneticinin vazifesidir.⁷⁴³ Müdafaa savaşında ise devlet başkanı kahr, cebr ve siyaset yollarına başvurmakta gevşeklik göstermemelidir.⁷⁴⁴

Mücadelede iyi niyet vurgusu *Kenzü’l-küberâ*’da da bulunmaktadır. Adalet prensibinin gerektirdiği hakimiyet ve müdafaa arzusu dinî amaçlıdır. “Padişah kendini ve

⁷³⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 74-75, 118.

⁷³⁹ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 116-118.

⁷⁴⁰ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 76.

⁷⁴¹ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s.134.

⁷⁴² Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 134.

⁷⁴³ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 98.

⁷⁴⁴ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 76.

memleketi Hakk için korumalı ve Tanrı'yı ve memleketi kendisi için istememeli. Ne yazık ki her adalet buraya gelemez.”⁷⁴⁵

Kenzü'l-küberâ' da dikkat çeken bir husus, komutan ve hâkimin sahip olması gereken niteliklerin (akıllı ve dindar)⁷⁴⁶ aynı olmasıdır. Buna bağlı olarak, adaletin tesisinde komutanın da hakim gibi vazife sahibi olduğu söylenebilir.

Savaş-barış konularında söz sahibi olanlardan biri de vezirdir. Vezir, devlet başkanını, savaş zorunlu hale gelmediği sürece, barışa ikna etmelidir. Devlet başkanının sertlik gösterdiği ya da acele karar verdiği durumlarda, vezir sabır, sakinlik ve yerinde, doğru tedbirlerle onu barışı devam ettirmeye yönlendirmelidir. Ancak savaş tek çare ise, bu durumda, aksine, devlet başkanı savaştan geri dursa dahi, onu savaş için cesaretlendirmelidir.⁷⁴⁷ Özellikle düşman kafir ise, insan gücü karşı tarafından daha az olduğu bir durumda dahi, devlet başkanına Allah'ın iman sahibi az topluluklara olan yardımını hatırlatarak, onu savaş için cesaretlendirmelidir.⁷⁴⁸

X. KINALIZÂDE

Siyasetnâmeler nazarî felsefe ile ameli felsefenin buluşmasının en müşahhas örnekleridir. “Amelî boyuttaki tefekkürün ne derece nazarî bir mahiyete sahip olması gerektiğinin en güzel şahidi, Osmanlı siyaset düşüncesi etrafında fikir imal eden *Ahlâk-ı Alâî* müellifi Kınalızâde'dir.”⁷⁴⁹

Kınalızâde'nin devlet düşüncesi, Fârâbî'nin evrensel devlet düşüncesiyle aynı çizgidedir. Kınalızâde bu konuda “temeddün” kavramını kullanır. Temeddün kavramı, olmuş bitmiş bir geçmişi değil, bir süreci, sürekli inşayı tazammun etmektedir.⁷⁵⁰ Kınalızâde, temeddünü, farklı kavimlerin ve ayrı milletlerin bir araya gelmesi ve düzenli birlikteliği⁷⁵¹ şeklinde tanımlar. Bu tanımdan anlaşıldığına göre, milliyet, din gibi ayrımlara yer

⁷⁴⁵ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 107.

⁷⁴⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 134.

⁷⁴⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 150.

⁷⁴⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *a.g.e.*, s. 151.

⁷⁴⁹ Şeker, *a.g.e.*, s. 129-130.

⁷⁵⁰ Medeniyet ve temeddün kavramlarının karşılaştırması için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Medeniyet mi Temeddün mü?”, *İtibar*, S. 22, İstanbul 2013, s. 22-24.

⁷⁵¹ “Temeddün ki avâyif-i muhtelif ve ümem-i mütebâyinenin ictimâ'-ı 'âmm ve te'ellüf ü intizâmından ibarettir.” Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî 'î*, [haz.] Mustafa Koç, Klasik, İstanbul 2007, s. 473.

verilmeden, yaşadığı coğrafya ve zamana da uygun olarak, etnik ve kültürel sınırları geniş olan bir devlet anlayışını benimsemektedir.

A. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET

Savaş öncesinde adalet, savaşın alternatiflerinin aranması ve eğer savaşa başvurulacaksa bunun haklı gerekçelendirilmesi ile ilgilidir. Kınalızâde de savaşın son çare olmasıyla ilgili ilkeyi zikreder. Çağdaşı olan Taşköprizâde (ö. 968/1561) de, *Ahlâk-ı Adûdiyye*'ye yazdığı şerhte aynı hususa işaret etmektedir. “Hükümdar, yaptığı acziyet olarak görülmedikçe düşmanların kalbini kazanma ve uzlaşma hususunda en ileri aşamaya kadar gitmeli, savaşı engellemek için her türlü çareye başvurmalı, savaşı en son çare (*âhiru't-tedâbir*) olarak görmeli, zorunluluk olmadıkça (*illâ 'inde'l-ızdırâr*) savaşa meyletmemelidir.”⁷⁵²

Savaşa başvurulmasının son çözüm olarak görülmesinin siyâsî değil ahlâkî bir gerekçesi vardır. Dolayısıyla savaşa başvurma kararında etkili olan öncelikle devletlerarası güç dengesi değil hükümdarın ahlâkî tutarlılığıdır. Akıllı hükümdarın kibir ve gururdan uzak durması gerekir. Yöneticinin gururdan uzak durduğunun bir delili, güçlü bir saik ve zaruri bir neden olmadıkça harpten ve cenkten uzak durmasıdır.⁷⁵³

Savaşta adalete uygun gerekçe ilkesine paralel olarak, şayet savaşı başlatan irade, hükümdarın kendisi ise toprak, mal, şöhret ve esir kazanma gayeleri savaş nedeni olarak kabul edilemez. Kınalızâde'ye göre savaşın haklı gerekçeleri dinîdir. Bunlar, ilâyı kelimetullâh ve küffârı ortadan kaldırmak⁷⁵⁴ ve milleti himaye etmektir.⁷⁵⁵ Taşköprizâde hak dini ayakta tutma gayesinin yanında, savaş için ikinci haklı gerekçe olarak mutlak iyiliği (*el-hayru'l-mahz*) talep etmeyi eklemektedir. Gerekçesi ne olursa olsun, “hükümdar ancak kazanacağından eminse savaşa girişmelidir. Aksi takdirde savaşa girmek, hem savaşçıları hem de savaş techizatını riske atmak demek olur.”⁷⁵⁶

⁷⁵² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adûdiyye –Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi-*, [çev.] Müstaik Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 246-247.

⁷⁵³ “Pes pâdişâh-ı âkıl olana lâzımdır ki, dîde-i kâr-dîdeden eşk-i tazarru'ü nihânî rızan ve peleng-i kibr ve neheng-i gururdan dâyimâ girizân ola (...)Ve gurur olmadığının bir alâmeti oldur ki, pâdişâh mücib-i kavî ve sebeb-i zarûrî olmayınca harb ü kitâl ve ceng ü cidâle bâdî olmaya. Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 492.

⁷⁵⁴ “Eğer bâdî kendi ise zinhar garazı mücerred tevsî'-i dâyire-i memleket ve tahsîl-i mâl u esîr ü şöhre olmaya, belki i'lâyı kelimetullâh ve i'zâz- dîn ve def' ü ref'-i küffâr u mülhidin ola.” Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 492.

⁷⁵⁵ “(...)himâyet-i himâ-yı dîn ü millet ve ri'âyet-i dâyire-i hurmet için ...” Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 101.

⁷⁵⁶ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 246-247.

B. SAVAŞ YÖNETİMİNİN İLKELERİ VE SAVAŞ ESNASINDA ADALET

Kınalızâde, savaş nedeni olarak dinî gerekçeler şart koştuğu gibi, barış halini de dinî gerekçelere bağlamaktadır. Ona göre, gayrı müslimlerle savaş; müslüman yönetimlerle ise barış esastır. Barış anlaşması yapılmadığı ya da yapılmış bir barış anlaşmasının hükmünün kalkmasına neden olan bir hal ortaya çıktığı takdirde gayrı müslimlerle savaşmak uygun, hatta gereklidir.⁷⁵⁷ Zaruret halinde ise savaşmak uygun değildir. Zaruret ile kastedilen, yine dini bir gerekçedir. Kınalızâde zarureti, “onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş”⁷⁵⁸, ayetiyle ilişkilendirmektedir. Netice olarak, barış talep eden hiçbir gayr-ı müslimle savaşılması uygun değildir. Müslüman yönetimlerin ise kendi aralarında daima barış halini muhafaza etmeye çalışmaları vaciptir. Müslüman bir topluluğa karşı savaş açmak bir zaruret haline gelirse, savaş devam ederken dahi barış yolları aranmaya devam edilmelidir.⁷⁵⁹

Müslümanların fetih hareketi ile ilgili olarak, Kınalızâde'nin tutumu, Müslümanların, gayrı müslimlerin hakimiyetinde olan toprakların, özellikle herhangi bir tarihte Müslümanların idaresinde olan bir toprak parçasının, gayrı müslimlerin elinden alınması gerektiği yönündedir. Daha önce dâru'l-İslam olmuş bir beldenin fethi mümkünse, bu fetih terk veya ihmal edilemez.⁷⁶⁰ Kınalızâde bu konuda Kıbrıs ve Saklebe adaları ile Endülüs'ü misal olarak göstermektedir. Zaman ve mekan şartlarının bir sonucu olan bu görüş, çağdaşı Taşköprîzâde tarafından da desteklenmektedir. Taşköprîzâde, başkanlığa gelmeye layık kişiden bahsederken, onun başkanlığının üstünlük kurmak ya da yıkıcı bir savaş yoluyla olabileceğini ifade eder. Ayrıca, harb ve mukâteleyi bırakmanın devletin çökme nedeni olduğuna önemle işaret eder. Devletin çökme nedenlerini temel olarak ahlâkî nitelik taşıyan beş hususa bağlar. Bu beş husus devlet erkânının refah ve estetiğe rağbet etmesi, sabır ve tahammül yerine tembelliği tercih etmeleri, harp ve mukâteleyi bırakmaları, savunma ve karşı koyma melekelerini unutmaları ve alçakların ve cahillerin âdetinde olduğu gibi mal varlığına bağlı tekebbür ve zorbalık ayıbının ortaya çıkmasıdır. Sıralanan bu

⁷⁵⁷ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 498.

⁷⁵⁸ Enfâl, 8/61.

⁷⁵⁹ Kınalızâde bu konuda, Sa'di Şirâzî'nin (ö. 691/1292) *Bostan* adlı eserinden “Çu şemşîr-i peykâr ber-dâştî, Nîgeh-dâr pinhân reh-i âştî/ Kil leşker-şukûfân-i miğfer-şikâf, Nihân sulh custend peydâ musâf [Savaş kılıcını kaldırdın da gizlice sulh yolunu ara. Miğfer delici bahadırlar açıkça savaş isterler, gizlice sulh yolunu ararlar]” beyitlerini aktarmaktadır. Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 498.

⁷⁶⁰ Kınalızâde, *a.y.*

nedenler ağırlıklı olarak savaşma yetisinin kaybıyla ilişkilidir. Bu ahvalin ortaya çıktığı devletler mücadele ettikleri herkesin onları hezimete uğratmasına ve hatta sanki hiç var olmamışlar gibi yok olmaya mahkumdur.⁷⁶¹

“Kınalızâde’nin her vesileyle ve her konuda adalet kelimesini sık sık kullandığı görülmektedir. Çünkü bilhassa dünyevî cihetten adalet ‘elzem-i lâzım’dır, en gerekli olan prensiptir.”⁷⁶² Toplumsal yapıyı oluşturan insanlar, Antik gelenekten itibaren yüzyıllar boyunca, âlemi oluşturduğuna inanılan dört unsur gibi gruplandırılmaktadır. Bu gruplandırmada kılıç ehli (*ehl-i şemşîr*), dört unsurdan ateşe benzetilmekte ve müdafaa rolüyle tanıtılmaktadır. Kılıç ehli memleketi, başka küçük devletleri ve dini düşmanlardan koruyan zümredir ve eğer bu zümrenin kılıçlarının parıltısı olmasa, âlem dalâletin karanlığına düşerdi.⁷⁶³

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*’nin siyaset bölümünün ilk cümlelerinde, padişahın hâzık bir doktor misali memleketin itidal halini muhafaza etmesi, şayet bir bozulma varsa, düzeni tekrar sağlayarak aslî durumuna tekrar kavuşturması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Bu şekilde itidal ve insılaha tekrar kavuşturan padişah kâmil padişah, âlim ve âmil halife sıfatlarıyla nitelenir.⁷⁶⁵ Bahsi geçen nitelendirmeler, ilim, fazilet ve adalet özelliklerinin her birinin yöneticide olması gerektiğini göstermektedir. Başka bir deyişle bilge yönetici ve âdil padişah biri diğerine tercih edilen karakterler değildir.

Hükümdarın sahip olması gereken özelliklerden şecaat ilkesi, savaş etiği açısından da önemlidir. Hükümdar, düşmanın öncelikli hedefidir. Bu nedenle hükümdar savaşta bizzat savaşçı konumunda yer almamalı⁷⁶⁶ ve yenilgi anında da ordusunu geride bırakıp ilk kaçan olmamalıdır.⁷⁶⁷ Hükümdar ile savaşçı ilişkisinde, hükümdar sorumluluk sahibidir. Hükümdar askerleri sadece zorunlu itaat ile düzene sokmak yerine onların haklarına riayet ederek sevgilerini kazanmalı, böylece gönüllü itaat etmelerini sağlamalıdır. Aynı zamanda,

⁷⁶¹ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 232-233.

⁷⁶² Fahri Unan, “Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet”, *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalçık vd., Kadim Yayınları, Ankara 2012, s. 108.

⁷⁶³ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 479

⁷⁶⁴ Ayrıca bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 232-233.

⁷⁶⁵ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 473.

⁷⁶⁶ Ayrıca bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁷⁶⁷ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 492.

başarılı olanları övgü ve mal ile ödüllendirmelidir.⁷⁶⁸ Zira askerlerin başarıya motive olmalarını sağlamanın bir yolu da gönüllü itaati sağlamaktır.⁷⁶⁹

Hükümdarda bulunması gereken özelliklerin bir kısmı devletin korunmasından sorumlu olan kişilerde de aranmalıdır. Mutlak hükümdarda bulunması gereken geniş muhtevalı üç yeti hikmet, ikna ve cihad yetileridir. Bu yetiler ilmi ve ameli yönü olan hikmet; başkalarını yetkinleşmeyi sağlayan ikna mükemmelliği (*cevdetü'l-iknâ'*) ve cihad yapabilme gücü (*kuvvetü'l-cihâd*) olarak tasvir edilebilir.⁷⁷⁰ Hükümdar savaşta kendisi yerine ordunun başına geçecek kişide araması gereken özellikler bu üç yetinin altında yer alan şecaat, iyi görüş, tecrübe ve sabırdır.⁷⁷¹ Savaşı komuta edecek kişinin yiğitlik yönünden şöhretinin olması, hile ve savaş taktiklerini uygulayabilecek savaş zekâsına, düşmanların dirliğini bozabilecek harp tecrübesine ve kendisini tehevvürden koruyacak derecede sabır ve kararlılık sahibi olması gerekir.⁷⁷²

Kınalızâde'ye göre, devlet idaresinin sadece kendi ülkesinde olup bitenlerle ilgilenmesi yeterli değildir. Onun, düşmanın durumunu da bilmesi gerekir. Nice padişah düşmanın durumunu bilmemek yüzünden tâcını ve tahtını kaybetmiştir. Akıllı bir padişah, düşmanın durumunu, kendisi ve ülkesi hakkındaki fikirlerini öğrenmek için gayret göstermeli, bunları son derece gizli tutmalıdır. Keza, düşmanın azlığına bakarak gurura kapılmak, padişah için büyük bir zaafıdır; bu yüzden nice hükümdarın ve emirin başına büyük felaketler gelmiştir.⁷⁷³ Düşmanın ahvalinden haberdar olmak ve davranışlarından hareketle düşüncelerine ulaşmak için gözcü ve casuslar göndermenin gerekliliği Taşköprîzâde tarafından da ifade edilmiştir. Ona göre, düşmanın yönetici kademesinde bulunanların arasındaki zayıf akıllılardan ve yine bu devletin halkından, düşmanın durumundaki değişimlere dair bilgi elde edilmesi gerekir. Bu bilgi, ihtiyaç zamanında kullanmak, ihtiyat zamanında ise sakınmak için, başka bir deyişle, tarruz durumunda, kullanmak için; müdafaa durumunda ise düşmanın saldırısından sakınmak için, en faydalı zafer sebebidir.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Ayrıca bkz. Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s. 248.

⁷⁶⁹ Kınalızâde bu meyanda İranlı şair Sa'dî Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) bir sözünü aktarır: "Sipâhî ki hoş-dil nebâşed zi-şâh/Hudûd-i vilâyet nedâred nigâh" Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 500.

⁷⁷⁰ Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s. 224-225.

⁷⁷¹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 494.

⁷⁷² Ayrıca bkz. Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁷⁷³ Unan, *a.g.m.*, Ankara 2012, s. 118. Taşköprîzâdebu hususta Kur'an-ı Kerîm'deki "Nice az sayıda birlik Allah'ın izniyle çok sayıdaki birliği yenmiştir" (Bakara, 2/249) ayetine işaret etmektedir. Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s. 248.

⁷⁷⁴ Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s. 246-247.

Savaşta zaferin şartlarından biri, toplumla ilgili bir ahlâkî özelliktir. Toplumun sahip olması gereken özellik, ülfettir.⁷⁷⁵ Ülfet, toplumu oluşturan bireylerin tek bir beden azaları gibi uyumlu olmaları ve birbirlerine yardımcı olmaları (*ittifak ve te'âvün*) manasına gelir. İttifakın olmadığı bir topluluğa dayanarak savaşa giren bir hükümdar, savaş esnasında onları yanında değil karşısında görebilir.⁷⁷⁶ Ülfet sayesinde, bireyler, kendi güçlerinden daha fazla güce sahip olurlar; az sayıdaki grupların çok sayıda olanlara karşı zafere ulaşmasını sağlayan, bu toplu güçtür.⁷⁷⁷ Yönetimi ayakta tutmanın iki yolu vardır. Bunlardan biri yöneticiler ve askerler arasındaki ittifak, diğeri ise düşmanlar arasındaki ihtilaftır.⁷⁷⁸

Tevekkül ve tevazu da savaşta galip olmanın ahlâkî şartlarından biridir. Tevekkül şartına işaretlerle, Timurleng'in savaş meydanında atından inip Allah'ın yardımına ulaşmak için namaz kılıp dua etmesi, galibiyetlerinin sebebi olarak örnek verilmektedir.⁷⁷⁹

Savaş sırasında hile, dini hukuk diliyle, caizdir; ancak "gadr" (hainlik, sözden dönme) caiz değildir ve onurlu olmaktan da uzaktır.⁷⁸⁰ Gadr, hükümdarın antlaşma yaptığı bir gruba haber vermeden baskın yapmasıdır.⁷⁸¹ Bununla birlikte, barış antlaşmasının ilga edildiği karşı tarafa iletirse, bu bildiriden sonra yapılan baskın veya taarruzlar gadr olmaz.

Savaş sırasında hilenin teşvik edilmesinin gerekçesi, galibiyete yönelik bir yöntem olduğu kadar⁷⁸², savaşın son çare olmasıyla paralel bir şekilde, şiddete başvurma ihtimalini azaltmaya yönelik ahlâkî bir gerekçedir.⁷⁸³ Yine ahlâkî bakış açısının devamı olarak, Kınalızâde, kullanılan silahların tahribat derecesine göre bir sıralama yapmakta ve ancak yetersiz kalındığında bir derece yüksek tahrip gücüne sahip silahın kullanılmasını uygun görmektedir.⁷⁸⁴ Düşmanı mağlup etmenin aracı ile ilgili sınırlamaya dair kaidelere ahlâk eserlerinde olduğu gibi teknik başka eserlerde de rastlanması, bu kaidelerin bir medeniyet

⁷⁷⁵ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 473.

⁷⁷⁶ Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁷⁷⁷ "Ârî be-ittifâk cihân mîtuvân girift (Evet, birlik olursa, cihan ele geçirilebilir.)" Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 473.

⁷⁷⁸ Sa'dî'nin *Bostan* isimli eserinden alıntı: "Çün a'dâ müteferrik ola, sen cem' ol ve anlar cem' olursa sen teferruktan endîşe kıl." Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 475.

⁷⁷⁹ Unan, *a.g.m.*, s. 119.

⁷⁸⁰ Ayrıca bkz. Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s. 248.

⁷⁸¹ "Pes hîle câyizdir, ammâ gadr câyiz değildir. Gadr oldur ki bir pâdişâh bir pâdişâha yâ bir tâyifeye emân vermiş iken ale'l-gafle anları basıp yâ emânı bozup anları helâk eyleye." Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 498.

⁷⁸² Atların sayısını çok göstermek için asalarla toz bulutları çıkarılması gibi hileler örnek verilmektedir. Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 497.

⁷⁸³ "Ve mâdâm ki hîle vü tedbirle tefrik-i asker-i düşmen ve def'-i şerr-i adû mümkün ola, harb ü kıtâle mübâşeret olunmaya" Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 496.

⁷⁸⁴ "Ve cümleden âciz olacak harbe ikdâm oluna ki harb ilâcâtta keyy [dağlama] gibidir. Ve keyy âhirü'd-devâdır." Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 496.

idrakinin yansması olduğunu göstermektedir. Misal olarak, Muhammed b. Menglî harp sanatı taktikleri ile ilgili on dördüncü yüzyılda yazdığı eserde, top dökümü ve silah yapımı ile ilgili bilgiler verilirken düşmanın yakılarak öldürülmemesi gerektiği kaidesini zikretmektedir.⁷⁸⁵

C. SAVAŞ SONRASI ADALET

Kınalızâde savaş sonrası düzeni tesis etmekle ilgili olarak, mağlup olan tarafın mal ve can güvenliğinin sağlanması konusunda da ilkeler koyar. Mal güvenliği ile ilgili olarak, savaşçılar fethedilen yerin yağmalanmasından men edilmiştir. Hatta Kınalızâde, savaşçıların hırs ve tamahlarına karşı bir tedbir almak açısından, yağmalama yasağının hükümdar tarafından daha savaşın başlangıcında kararlı bir şekilde ilan edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁸⁶ Kânûnî Süleyman'ın, 1526 Mohaç seferinde ekilmiş tarlalara zarar verenlerin idamla cezalandırılacağını ilan etmesi ve sonuçta suçluları böyle cezalandırması bu kaideye misal teşkil eder.⁷⁸⁷

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'de esirlere muamele ile ilgili olarak da can güvenliğini sağlamaya yönelik ilkeler koymaktadır. Galibiyet kazanıldıktan sonra, düşman tarafından, savaşçı dahi olsa, bir kimseyi öldürmek yasaklanmıştır.⁷⁸⁸ Kınalızâde, bu kuralın hem aklın hem de hukukun gereği olduğunu ifade etmekte, gerekçelendirmede hem dinî hem felsefî bir dayanağa işaret etmektedir. Bu konuda Aristoteles'e atfen, affetmenin asıl güç kazandıktan sonra bir fazilet olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸⁹ Taşköprüzâde benzer şekilde muzaffer olduktan sonra öldürme emri verilmemesi, düşmanlık ve kıyımdan uzak durulması gerektiği ilkesini zikretmekte, bunu hukuki esas ve maddi kazanç gerekçelerine bağlamaktadır. Maddi kazanç açısından, bir düşmanın öldürülmesi yerine rehin tutulması ve fidye karşılığında

⁷⁸⁵ Muhammed b. Menglî, *Kitâbü't-Tedribâtî's-sultânî fî siyâseti's-sinâ'ati'l-harbiyye –Harp Sanatı Taktikleri-*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2012, s. 71.

⁷⁸⁶ “Çün mâlına feth temâm rûzî olmaya, askeri neb ü gâretten men' eyleye. Ve bu men'in mukaddimâtı kable'l-mülâkât muhkem olmuş olmak gerek. Ve illâ ol tâife-i pür-hırs u âzî mâl u cihâzdan men' ü ihtirâz ettirmek müte'azzirdir, husûsen ki asker-i tab'-Tatar ve Etrâk-ı gaddârda evbâş her câ âş ancâ bâş ola. Ammâ kable'l-harb pâdişâhın siyaseti ma'lûm ve yasağı mukarrer ü meczûm olıcak ol hinde sabr edeler” Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 500.

⁷⁸⁷ Halil İnalçık, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adâletin Üstünlüğü”, *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalçık vd., Kadim Yayınları, Ankara 2012, s. 146.

⁷⁸⁸ “Ve pâdişâh bir vilâyete zafer bulduktan sonra katl-i âmm etmek aklen ve şer'an mücevvez ü murahas değildir. Re'âyâ-ı bî günâh hod zâhir ve sipâh-i pür günâha kudret ni'metinin şükrü afv etmek gerektir.” Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 501.

⁷⁸⁹ “İsti'mâl-i afv mülûktan ahsendir, zîrâ afv kudretten sonra müstahsendir.” Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 501.

serbest bırakılması daha faydalıdır. Daha önemli olan hukukî vecheye gelince, zaferden sonra düşmanlar tebaa konumuna gelmektedir, bu nedenle artık herhangi bir haksızlığa uğratılmamaları gerekir.⁷⁹⁰

Affetmenin ahlâkî bir fazilet olması, affin güçlü, zayıf herkese eşit düzeyde geçerli olmasının bir neticesidir. Kınalızâde bununla ilgili Arapça bir nazma yer vermektedir. Burada büyük haksızlıklara uğramış olsa da, erdemli yönetimin kendinden üstün olanı, hakka hürmet gereği, kendinden aşağı olanı merhamet gereği, kendisiyle eşit olanı da nezaket gereği affetmeyi ilke edinmesi gerektiği ifade edilmektedir.

XI. HASAN KÂFÎ EL-AKHISÂRÎ

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yazılan siyasetnâme türü eserler, tenkit edici ve tedbir alıcı bir üslupla, ıslahatnâme türüne yaklaşmıştır.⁷⁹¹ Bu yakınlaşmanın örneklerinden biri Hasan Kâfî el-Akhisârî (ö. 1024/1615)'ye ait olan *Usûlü'l-hikem fî nizâmî'l-âlem* isimli eserdir.

Hasan Kâfî el-Akhisârî, Bosna Hersek'in Akhisar (Prusac) kasabasında doğmuştur. Zi'bî, Akhisârî ve Bosnevî nisbeleriyle anılır. *Nizâmü'l-âlem* adlı eserinde kendisinin verdiği bilgiye göre öğrenimine Akhisar'da başladı. 974 (1566) yılında İstanbul'a giderek dokuz yıl medresede eğitimi gördü.⁷⁹² Özellikle fıkıh sahasında derinleşti. İstanbul'da öğrenimini bitirdikten sonra Akhisar'a geri döndü ve bir süre burada tedris ve telifle meşgul oldu. 991 yılında Akhisar'a kadı olarak tayin edildi ve buradaki görevinden sonra 1003 yılına kadar bazı sancaklarda kâdılık görevine getirildi. 1003 yılında Akhisar yakınlarında kadılık yaparken, bölgede çıkan karışıklıklar nedeniyle görevinden ayrıldı ve orduda görev aldı. Orduda bulunduğu dönemlerde Eğri kalesinin fethi, Haçova seferi ve Estergon kalesi muhasarasında bulundu. Daha sonra tekrar kâdılık ve tedris görevlerine getirildi. Dil, mantık, kelim, fıkıh, biyografi ve siyaset alanlarında on sekiz eser kâleme aldı.⁷⁹³

⁷⁹⁰ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁷⁹¹ Coşkun Yılmaz, "Siyasetnâme-Osmanlı Dönemi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 308.

⁷⁹² Hocalarından biri, aynı zamanda hizmetinde bulunduğu, Kemalpaşazâde'nin talebesi, muîdi ve fetva emîni olan Hacı Efendi Kara Yılan'dır. Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfî el-Akhisârî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVI, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 326.

⁷⁹³ Aruçi, *a.g.md.*, s. 326-327.

Akhisârî Arapça olarak kâleme aldığı *Usûlü'l-hikem fî nizâm-ı âlem* adlı eserini Eğri kalesinin fethi ve Haçova seferinden sonra (1005/1596) bazı devlet ve ordu ricâline sundu. Kendisine eseri Türkçe'ye tercüme edip şerh etmesi tavsiye edildi. Hasan Kâfî eserin açıklamalı tercümesini yapınca İstanbul'a döndü. Kitap Sadrazam Damad İbrahim Paşa vasıtasıyla padişaha arz edildi ve iltifat gördü.⁷⁹⁴

Akhisârî'nin, eğitiminin ardından hayatının farklı dönemlerinde tedaris ve telifle meşgul olması ilmî yetkinliğini, kâdîlik makamında bulunması dinî meselelerdeki yetkinliğini ve orduda bilfiil görev alması ise ordudaki sorunlardan haberdar olduğunu göstermektedir. Bu nedenle *Usûlü'l-hikem* nazarî ve amelî bilginin ortak bir ürünüdür.

A. TOPLUM SINIFLANDIRMASINDA KORUYUCU SINIF

Usûlü'l-hikem eseri bir giriş, dört bölüm ve bir hatîmeden oluşmaktadır. Eserin özellikle üçüncü bölümünden itibaren savaş ve barış konusuna yer verilmektedir.

Yaygın sınıflandırmaya uygun olarak toplum dört sınıfa ayrılır: Birincisi kılıç, ikincisi kâlem ehli, üçüncüsü ziraat, dördüncüsü sanat ve ticaret ile uğraşanlardır. Bu dört sınıfın müşterek çalışması, adalet dairesindeki (*dâire-i adâlet*) ilişkiler ağının gerçekleşmesini sağlamaktadır.⁷⁹⁵ Kılıç ehli başta hükümdar, vezirler ve diğer idareciler ile komutanlar ve onların yardımcılarını ifade etmektedir. Bu sınıfın vazifesinin ülkeyi koruma ve iyi bir şekilde yönetme (*muhâfiz bi'l-'adâle ve hüsnü's-siyâse*) olduğu ifade edilirken bu görevlerin, ulemâ ve hukemânın tedbir ve görüşlerine riayetle yapılması gerektiğinin önemine işaret edilmektedir.⁷⁹⁶ Dolayısıyla, koruyucu sınıf ulemâyâ tâbidir. Kılıç ehlinin sahip olması gereken özellik, savaş (*el-mukâtele ve'l-muhârabe*) yoluyla diğer sınıfları düşmana karşı müdafaa etmektir.

Siyaset felsefesi açısından Fârâbî'nin takipçisi olan, Akhisari'nin çağdaşı mutasavvıf Muhyî Gülşenî de faziletli şehri beş sınıfa ayırmaktadır: Erdemliler, sahip çıkanlar, değer biçenler, savaşçılar ve malcılar. Savaşçılar kutsal bilinen değerleri ve ehl-i medîneyi korumakla görevlidirler; saldırı ve savunmada cesaret ve hamiyeti gözetirler. Akhisari'nin,

⁷⁹⁴ Aruçi, *a.g.md.*, s. 326.

⁷⁹⁵ "Lâ sultân illâ bi ricâl, velâ ricâl illâ bi mâl, velâ mâl illâ bi 'imâra, velâ imâra illâ bi'l-'adl ve hüsnü's-siyâse". El-Akhisârî, *-Dünyanın Düzeni İçin Hikmetli Yollar- Yönetim Sanatı (Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Âlem)*, [haz.] Kenan Ziya Taş, Doğu Kitabevi, İstanbul 2011, s. 126-7.

⁷⁹⁶ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 101.

kılıç ehline yöneticileri dahil etmesi gibi, Muhyî Gülşenî (ö. 1017/1608), dört tür başkanlıktan bahsetmekte, bu başkanlık türlerinin değişmez özelliği olarak cihad yapma yetisini (*kuvvet-i cihad*) zikretmektedir.⁷⁹⁷

Akhisârî, dinen mükellef olma özelliklerine sahip olduğu halde toplumu oluşturan dört sınıftan birine dahil olmayanların öldürülmesi ile ilgili filozofların sözünü aktardıktan sonra, bu hükmün haklılık payı olduğuna dair bazı açıklamalar yapmaktadır. Mülk ve saltanatın düzeni için hiçbir sınıfın kendi görevinin dışında bir vazifeye zorlanmaması gerekir. Akhisârî'ye göre, kendi döneminde gerçekleşen bazı bozulma ve karışıklıkların ordudaki yetkinlik/sınıf dışı görevlendirmelerden kaynaklanmaktadır.⁷⁹⁸

B. SAVAŞ ÖNCESİ ADALET

Savaşın son çare olmasıyla ilgili ilkeye *Usûlü'l-hikem*'de, istişârenin önemiyle ilişkili olarak, pek çok iktibasla işaret edilmiştir. Savaşın son çare olarak tercih edilmesi ahlâkî kaygıyla⁷⁹⁹ beraber, eğer bir savaş olacaksa, bu savaşta daha az zarar görme kaygısının bir neticesidir. Kuvvet ve asker yoluyla ulaşılan, hatta belki de daha fazlasına görüş alışverişi yapılarak ulaşılabilir. “Denilmiştir ki, akla yatkın bir görüş keskinleştirilmiş bir kılıçtan daha etkilidir.⁸⁰⁰

Aslında doğası gereği insan bağdaşmaya (hoş geçinmeye) yatkındır ve bağdaşmayı istemek “ayn-ı muhabbet”dir; yani muhabbetin bizzat kendisidir; muhabbet, toplumlar için “doğal birleşim” ve adalet ve diğerleri ise “yapay birleşim” nedenidir ve doğal olan “lübb” (iç=öz) ve yapay olan ise “kışır” (dış=kabuk) gibidir; bu nedenle, bir yerde muhabbet mevcutsa adalet ve diğerlerine gerek kalmaz; adalet gibi yapay birleştiricilere, ancak muhabbet yıkıldığında muhtaç olunur.

Barışın önceliği Muhyî Gülşenî'de muhabbet ilkesiyle ilişkilendirilmektedir. Topluluğun oluşması için, onu teşkil eden bireylerin birbirlerine “muhabbet” ile bağlanmaları gerekir. Gülşenî merâtib-i mevcûdiyyeye göre, insana has uzlaşma ve çatışma ile hayvanât-ı gayrı natıkanın uzlaşma ve çatışması arasında ayırım yapar. Bu ayırım hem

⁷⁹⁷ Muhyî Gülşenî, *Ahlâk-ı Kiram*, [çev.] Abdullah Tümsük, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 331-336.

⁷⁹⁸ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 113.

⁷⁹⁹ “Dahi hazer ve teharrüzüne ziyâde sevinici ol şiddetinden.” Akhisârî, *a.g.e.*, s. 211.

⁸⁰⁰ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 58, 207.

kavramsal olarak hem de içerik olarak farklılığa işaret etmektedir. İnsanlara arasındaki uzlaşma ve çatışma muhabbet ve harp esasına, insan dışındaki hayvanlarda ise ülfet ve nefrete dayanır.⁸⁰¹ Dolayısıyla nefret, insânî bir özellik olmaktan çıkarılmaktadır.

Akhisârî galibiyetin şartlarından biri olarak makul kazanma ihtimali ilkesine de işaret eder. Ona göre bu ilke, aynı zamanda gurura kapılıp düşmanı hor görmemekle de ilişkilidir.⁸⁰² Makul kazanma ihtimali ile gurura kapılmama arasında kurulan bu ilişki ahlâk ve siyaset düşüncesinin birbiriyle uyumlu olarak inşa edilmesine misal teşkil etmektedir.

C. SAVAŞ ESNASINDA ADALET

Düşmanla savaşmak ve savaş esnasında sabır göstermek dinî bir vecibedir. Askeri teşvik etmek için nasihatte bulunmak sultanın görevidir. Sultan, dinî müjdelerle askeri cesaretlendirmeli, aynı zamanda, galip geleceklerin kazanacağı mükafatlar ve firar edeceklere verilecek cezalar savaş öncesinde ilan edilerek askerler galibiyet için motive edilmelidir.⁸⁰³ Savaş esnasında askerin halka muamele şekli, sadece savaş hukuku meselesi değil, askerin hizmet ettiği devletin gücünün bir yansımasıdır. Bir devletin hakimiyetinin sona ereceğinin en kat'î işareti, askerin zulmetmesidir.⁸⁰⁴ “Zulm ile zafer olmaz.”⁸⁰⁵ Askerlerin kendi içlerinde dayanışma içinde olmaları ve halkla ilişkilerinin adalete uygun olması⁸⁰⁶, ordunun başarılı olmasının en önemli şartlarından biridir.⁸⁰⁷

Savaşta hilenin meşru ve tercih edilir olduğu ilkesi, pek çok siyasetnâmede olduğu gibi, Hz. Peygamber'in “savaş, hileden (hud'a) ibarettir” hadisiyle desteklenmektedir. Tuzak ve hileyle ulaşılan fayda şiddet ve kuvvetin getireceğinden daha fazladır. Barışın savaşa önceliği en önemli ilkelerden biridir. Savaş öncesinde ya da savaş esnasın düşmanın barış talebi karşısında savaşmakta ısrar etmek, hataların en büyüğüdür.⁸⁰⁸ Hile yapmanın

⁸⁰¹ Remzi Demir, *Philosophica Ottomanica*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s. 165.

⁸⁰² El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 287.

⁸⁰³ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 269.

⁸⁰⁴ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 183.

⁸⁰⁵ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 277-281.

⁸⁰⁶ Akhisârî, kendi dönemindeki askerlerin halkın can, mal ve namus emniyeti haklarını ihlal etmesinden rahatsız olduğunu da ifade etmektedir. El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 283.

⁸⁰⁷ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 283.

⁸⁰⁸ El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 289.

gerekçesinde olduğu gibi, barışı tercih etmekle hedeflenen, mal ve can güvenliğini sağlamaktır.⁸⁰⁹



⁸⁰⁹ "Sulh, ecellerin bekâsıdır, malların haremidir." El-Akhisârî, *a.g.e.*, s. 291.

SONUÇ

I

İslâm Felsefesi'nde görülen genel bir özellik aklın hâkim olduğu inanç ile inancın hâkim olduğu akıl arasında bir çatışma olmamasıdır. Bir dine mensup olmak her zaman için, rasyonaliteyi dışarıda bırakan bir nitelik değildir. Hem ahlâkî hem de siyâsî adaletin gerçekleştirilmesinde bu iki unsur -inanç ve akıl- karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Ahlâk, sosyal alışkanlık değildir; eğitim ve iradenin birlikteliğini gerektirir; dolayısıyla ahlâk, nazarî erdem ve onun neticesi olan amelî erdemin birleşimi olan irâdî bir alışkanlıktır. Ahlâka bu nitelikleri kazandırabilecek olan, inanç ve akıl birlikteliğidir.

Mikro planda insanın erdemli olması ile makro planda erdemli yönetimin inşa edilmesi birbirini gerektiren iki gayedir. Başka bir deyişle, ahlâkî adalet ve siyâsî adalet birbirini destekleyen hedeflerdir. Adaletle dair bu kapsayıcı bakış açısına göre, siyaset felsefesinin nihâî hedefi olan adalet, siyâsî bir zorunluluk olduğu kadar, ahlâkî bir gerekliliktir. Siyasetin asıl fâili olan yönetici(ler)in adaleti tesis etmeleri, düzen ve refah arayışının zorunlu bir neticesi değil, siyaset ahlâkının bir gereğidir; düzen ve refah ise bunun tabîî neticesidir.

Siyasette ahlâkî boyutun etkinliğini yansıtan en önemli alanlardan biri milletler arası ilişkilerdir. İslam düşüncesindeki konuyla ilgili eserlerde ahlâkî hayat ile siyâsî pratik arasındaki birlik, varlık ve bilgiye ilişkin anlayışın değerler dünyasındaki bir yansımasıdır. Meşru olan aynı zamanda ahlâkî olandır. Ahlâk ve siyaset mutlak olarak beşerî birer inşa değildir; dolayısıyla bu alanlardaki uygulamaların meşruiyeti sadece sistemin devamına yönelik sağladığı azamî maddî faydaya dayandırılmaz. Tek bir yönetim içindeki düzeni esas alan, başka yönetimlerle ilişkiler söz konusu olduğunda ise “hayatta kalma” gayesi üzerine bina edilen bir yönetim teorisi, siyaset ahlâkını dışlar ya da tek boyutlu bırakır. Ahlâk ve siyaset arasındaki bağın kuvvetli olması ise siyasetin güvenlik kaygısına indirgenmemesini sağlar ve ahlâkî özü barındıran bir siyaset felsefesinin inşa edilmesini mümkün kılar.

İki siyâsî yönetim arasındaki ilişki ya savaş ya da barış durumuyla nitelenir. Siyâsetin hedefi ortak rızaya dayalı barış ortamı olsa da, siyasetin gerçeği barış adacıkları olan savaş

ve savaş cepheleri olan barıştır. Bu nedenle özsel değil arazî bir hal olsa da, savaş gerçeğini kabul etmek ve bunu belli kurallara bağlamak siyasette daha yapıcı bir işlevi hâizdir. Bir varlık-yokluk halini netice vereceğinden dolayı, savaş bir topluluğun benimsediği ahlâkî kodların en belirgin hale geldiği hadisedir. Müslümanların yönetimindeki devletlerin tarih boyunca geniş coğrafyalara yayılmış olması, İslam düşünce geleneğinin siyaset felsefesi ve özelde savaş etiği açısından incelenmesi gereken zengin bir kaynak olduğunun fiilî delilidir.

Savaşla ilgili ahlâkî değerlendirmelerin konu alındığı savaş etiği alanında üç temel teori realizm, pasifizm ve âdil savaş teorileridir. Realist teori, siyaseti ahlâkla ilişkilendirmemek gerektiğini iddia eder. Bu teoriye göre güç arzusu, dolayısıyla savaş toplulukların tabii halidir ve savaş halinde, siyasetin genelinde olduğu gibi, ahlâkî kaygılar değil, siyâsî kaygılar yönlendiricidir. Pasifist teori ise siyaset alanında kötülüğün araçsallığını reddeder ve siyaseti ahlâkla ilişkilendirerek, savaşın ahlâkî olarak reddedilmesi gerektiğini iddia eder. Savaş etiği konusunda üçüncü geleneği teşkil eden âdil savaş teorisi ise savaşın potansiyel ahlâkî araçsallığını tasdik eder. Bu teori, savaşı onaylamasıyla realist yaklaşıma, onu ahlâkla ilişkilendirmesiyle ise pasifist yaklaşıma benzerlik gösterir. Savaşı meşrulaştırması ve bu meşrulaştırmanın sonucu olarak vazife kılması açısından riskler barındırır da, âdil savaş teorisi bu teoriler arasında ılımlı olan yaklaşımı teşkil etmektedir.

İslam düşüncesinde savaş felsefesi konularının incelenebileceği eserler siyaset felsefesi eserleri ve siyasetnâmelerdir. İslam siyaset düşüncesinde Fârâbî'den itibaren savaş konusunda ortaya konan düşüncelerin günümüzde âdil savaş teorisi çalışmalarındaki ortak ilkelerle olan benzerliği dikkat çekici niteliktedir. Savaş öncesinde, savaş esnasında ve savaş sonrasında barışı hakim kılma yönündeki ilkeler, İslam düşünürleri tarafından savaş hakkında yazılanları, savaş felsefesi kavramsallaştırmasından çok, barış felsefesi olarak nitelemeyi akla getirmektedir.

II

Siyaset felsefesi alanında ilk tetkik edilmesi gereken kişi, İslam siyaset felsefesinin kurucusu Fârâbî'dir. Fârâbî sürekli barış veya sürekli savaşı tabii gören görüşleri eleştirmekte, siyaset felsefesinin merkezine yerleştirdiği erdemli yöneticinin değişmez bir özelliği olarak savaş sanatından (*es-sinâ'atü'l-harbiyye*) bahsetmektedir. Savaş sanatıyla ilgili ifadesini *Tahsîl*'de âdil ve erdemli savaş sanatı (*es-sinâ'atü'l-harbiyyetü'l-âdile ve'l-*

fâdıla) şeklinde özelleştirmektedir. Buna bağlı olarak erdemli şehrin/devletin (*el-medînetü'l-fâzıla*) gerçekleşmesinin erdemli yönetime (*es-siyâsetü'l-fâzıla*) bağlı olduğu, erdemli yönetimin önemli bir unsurunun ise erdemli savaşçı (*el-müccâhidü'l-fâzıl*) olduğu söylenebilir. Bu kavramsallaştırmalar, savaşta meşru otorite ilkesini karşılaması açısından önemlidir. Adaletle uygun gerekçe hakkında ise Fârâbî'nin adaletle uygun ve adaletle aykırı (*cevr*) savaşların nedenleri hakkındaki görüşleri önem arz etmektedir. Müdafaa, tazmin, eğitim, hiyerarşiyi muhafaza ve kötülüğü ortadan kaldırma gayeleri, meşru savaş nedenleridir. İtaat ettirme, saygınlık kazanma, zafer mutluluğu yaşama, cezalandırmada ifrata gitme ve şahsî hedeflerini zorla kabul ettirme gayeleri ise adaletle aykırı savaş nedenleridir. Fârâbî'nin talebesi olan Yahyâ ibn Adî de Fârâbî'ye benzer şekilde, ahlâkî olana yönlendirmede düşünme ve eğitime (*fıkr* ve *tederrüb*) alternatif olarak baskı, korkutma ve cezalandırma (*kahr*, *tahvîf* ve *ukûbe*) yöntemlerinin uygulanması gerektiğini savunur. Bununla birlikte, bu alternatiflerin gerekçesiz bir şekilde uygulanamayacağını gazabî gücü eğitmenin hükümdarlık mesleği için önemine dair ifadelerinden anlamak mümkündür.

İslam fütûhâtının ulaştığı önemli bir coğrafya olan Mâverâünnehir bölgesinde yetişen, siyâsî ve sosyal buhranların hakim olduğu bir dönemde yaşayan Âmirî savaşları üç sınıfa ayırır: *Cihad*, *fitne* ve *tesa'luk*. Cihad temyiz gücüne sahip olanların düzeni tesis etmek için başvurdukları son çaredir. Fârâbî'nin adaletle uygun olmayan savaş nedenlerine paralel olarak Âmirî'de de adaletle aykırı olan diğer iki savaş türünün nedeni de şehvet ve gazap gücünün ifrat halidir.

Meşşâî geleneğin temsilcisi olan İbn Rüşd'ün savaş sanatıyla ilgili görüşleri daha ziyade Platon'un *Devlet* eserine yazdığı özetle takip edilebilmektedir. İbn Rüşd, Meşşâî geleneğin devamı olarak, erdemli olana yönlendirmenin ikna yönteminden sonraki ikincil bir yöntemin zor kullanmak olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd'ün, savaşçıların ahlâkî eğitimi konusunda ele aldığı ilkeler, savaşın gayesinin erdem olduğunu ve savaş esnasında adaletle riayet edilmesinin gerekliliğini desteklemektedir. İbn Rüşd kendisinden önceki İslam filozoflarından farklı olarak kadınların da savaşçı eğitimi almasının imkanını ve gerekliliğini savunmaktadır.

Fârâbî etkisinin görüldüğü Nasîruddîn Tûsî, felsefesinde önemli bir yer verdiği mahabbet ilkesini savaş konusuna da dahil etmektedir. Ona göre asıl olan, düşmanların teveccühünü kazanarak zafer kazanmaktır. Taarruz savaşı hayr-ı mahz ve din uğruna yapılır.

Zorba devletin adalete aykırı savaşı ise bütün insanlara düşmanlık beslemekle tanımlanır; gayesi kan dökmek, mal edinmek veya köleleştirmektir. Erdemli yönetimde hükümdar, gazabı dengelemek ve şehveti bastırmak suretiyle, savaşı asıl gayesi edinmez. Aslî gaye barıştır; öyle ki, en kısa zamanda sağlanacak olan barış, büyük bir galibiyetten üstündür. Barışı korumak için alınabilecek iki tedbir vardır: “Dostlarla ülfet ve ittifak” ve “düşmanların ihtilafı”. Düşman, zafer sonucunda, tebaa konumuna yükselir; bu nedenle her hakkı muhafaza edilmelidir. Tûsî'nin savaşın nedenleri, barışın aslîliği ve savaş sonrası muamele konularında ifade ettiği bu ilkeler âdil savaş teorisindeki savaş öncesi ve savaş sonrası adalet ilkeleriyle yakından ilişkilidir.

Tarih ve toplum bilimin öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun, savaşı topluluk halinde yaşamının doğal bir neticesi olarak değerlendirir. Tarihî hadiseleri çözümlerken asabiyeti merkeze koyduğu gibi savaş olgusunu da asabiyetle doğrudan ilişkilendirir. Ona göre savaş ve asabiyet karşılıklı olarak birbirini besler; hatta asabiyet olmaksızın savaşa girilmemesi gerekir. Savaşla ilgili ikinci unsur, kibir ve rekabeti ortadan kaldıran, ittifak ve gayede ortaklığı destekleyen dindir. İbn Haldun savaş konusunda daha ziyade savaş öncesi adaletle ilgili konulara yer vermektedir. Savaşın meşru nedenlerini tespit edebileceğimiz sınıflandırmasında dört tür savaşa yer verir. Bunlar rekabete dayalı savaş, düşmanlığa dayanan savaş, din uğruna savaş ve isyana karşı savaştır. Bu savaşlardan ilk ikisi isyan ve fitne mahiyetinde savaşlar; son ikisi ise cihad ve adalet savaşlarıdır. İbn Haldun da ilk iki tür savaşı gadabî nefis ile ilişkilendirir. Bu tür savaşları açanların çıkarlarını ideallerle maskeleydiklerini ve sadece riyaset için savaştıklarını, bu nedenle cezalandırılmaları ya da öldürülmeleri gerektiğini ifade eder.

III

Erdem etiği inşasında önemli yeri olan siyâsetnâmelerin incelenmesi, savaş etiği konusundaki ilkeleri ihtiva etmeleri ve kendi dönemlerindeki uygulamaları yansıtmaları açısından önemlidir. Siyâsetnâmelerdeki temel ilkeler filozofların ele aldıkları ilkelerle benzerlik gösterir. On birinci yüzyılda yaşamış olan Seâlibî, toplumda nefis-i nâtika konumunda olan hükümdarın mücâhede vazifesi olduğunu, hükümdarın fiili olan siyasetin de adalet erdemiyile sınırlı olduğunu ifade eder. Kin ve intikam duygularının cezalandırma

amaçlı savaşlarda dahi etkili olmaması gerektiği, savaş öncesi adaletle ilişkili; savaş esnasında dahi olsa zorunlu olmadıkça kimsenin öldürülmemesi, ihtiyar, kadın ve çocukların asla hedef alınmaması gerektiği, savaş esnasındaki adaletle; düşmanın geri çekilmesi durumunda takip edilmemesi ve ganimeti toplamakta acele edilmemesi, savaş sonrası adaletle ilgilidir.

İslâmî dönem Türk kültürünün ilk manzum siyasetnâmesi olarak kabul edilen *Kutadgu Bilig*'de Yusuf Has Hâcib müdafaayı esas alan bir savaş anlayışı tasvir etmektedir. “Fitne bilgiyle bastırılır olmazsa kılıç ele alınır” ilkesiyle, daha önceki İslam filozofları gibi, savaştan önce ikna yönteminin denenmesi gerektiğine işaret eder. Savaş esnasında ahlâkî ilkelere riayet etmenin gerekliliğini vurgulayarak, kibir ve öfkenin yerine tedbir ve hilmin galibiyeti netice vereceğini beyan eder. Savaş sonrasında ise, “toprağı kılıçla al, kalemle tut” ilkesine uygun olarak, itaatin gönüllü olması ve bir toprağın yurt haline gelmesi için şiddete son verilmesi ve eğitimin merkeze alınması gerektiğini çeşitli ifadelerle açıklar. Hilm özelliğine yapılan vurgu bilinen ikinci Türkçe siyasetname olan *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-'ulemâ*’da da yer alır.

Siyaset ve ahlâk nazariyeleri ile tanınan Mâverdî *Nasîhatü'l-mülûk* isimli eserinde düşmanlara muamele ile ilgili bölüme, Allah’ın kan dökmeyi yasakladığı ifadesiyle başlaması, savaş ahlâkı hakkında yapılan bir inceleme için dikkat çekicidir. Savaş öncesi adaletin önemli ilkelerinden biri olan makul kazanma ihtimaliyle ilişkilendirilebilecek şekilde, savaşta üç hedefe ulaşma hakkında makul bir ihtimal olmadıkça açılan savaşın, galibiyetle sonuçlansa dahi, övgüye değer olmadığını ifade etmesi de dikkat çeken başka bir husustur. Bu üç hedef dinî kazanım, mal ve övgüdür. Savaş öncesinde barış teklif edilmesi, şayet bu teklif kabul edilmezse rütbe ve mal teklifi gibi çeşitli hilelere başvurulması gerektiği, siyasetnâmelerin genelinde görülür ve savaş öncesi adalet ilkelerinden son çare prensibinin bir açılımı olarak kabul edilebilir. Savaş esnası ve savaş sonrası adaletle ilgili olarak, “zulüm yoluyla iyilik, adalet yoluyla kötülük olmaz” ilkesi gereği, niyet-araç uyumu şart koşulur. Bunu sağlayacak önemli bir unsur, savaşın failleri olan askerlerin tutumudur. Bu nedenle ordu mensuplarına askerî eğitim yanında dinî eğitimin verilmesinin şart koşulması ve askerlere, savaş esnasında, alınacak neticeyle ilgili dinî mükafatların hatırlatılması ilkesi, savaş esnasında adaletle aykırı bir uygulamanın gerçekleşmemesi açısından teşvik edici ve gerçekçi çözümlerdir.

İslam tarihinde önemli bir siyâsî şahsiyet olan Nizamülmülk *Siyasetnâme* eserinde hükümdarın fetih siyaseti konusunda koyduğu ilkelerle, savaşın sadece bir toprak kazanma gayesiyle açılmayacağına işaret etmektedir. Hükümdar güvenliğini sağlayabileceği kadar toprağı fethetmelidir. “Savaş imkanını ortadan kaldıracak bir barış, barışa yer bırakmayacak bir savaşın kusurlu olduğu” ifadesinden, başka yönetimlerle ilişkilerde siyâsî bir tutum olarak, âdil savaş teorisinde olduğu gibi, savaşın zorunlu bir ilişki biçimi olmadığı kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İkna ve hile yöntemlerinin savaşa önceliği ve savaşın kısa sürmesi gayesiyle savaşta baskın yönteminin tercihi savaşın siyasetin öncelikli bir aracı olmadığı kanaatini yansıtmaktadır.

İbn Rüşd ve İbn Haldun’la aynı coğrafyada yaşamış olan Turtûşî’nin siyasetnâme türünde yazmış olduğu *Sîrâcü’l-mülûk* isimli eserinde yaşanmış örneklerle savaş konusuna yer verilmektedir. Makul kazanma ihtimaliyle aynı doğrultuda, mağlubiyet kat’i olduğunda, savaşa girmemek gerektiği ifade edilmektedir. Bu ilke, daha önceki düşünürlerin hükümdarın hakimiyet arzusuyla bir savaşa girilmemesi yönündeki görüşleriyle paraleldir. Galibiyetle ilgili açıklamalar, savaş sonrası adaletle ilgili olarak önemli ilkeler tazammun etmektedir. Turtûşî’ye göre, zaferin ilâhî takdir yönü vurgulanarak zafer sonrası katliam ve yağma engellenmelidir.

Şeyzerî’nin Kudüs fethi sonrasında Selahaddin Eyyübî’ye arz ettiği *el-Menhecü’l-meslûk* isimli eserinde askerin manevî eğitimi konusu vurgulanmaktadır. Ayrıca, savaşta ayırım gözetmeden şiddet kullanımına müsaade edilmemesi, savaşılan grubun suçuna uygun savaş esnası ve savaş sonrası kaidelerin tayin edilmesi, adalet prensibi çerçevesinde değerlendirmeye alınmalıdır. Şeyzerî âsilerle yapılacak savaşın yol kesenlerle yapılacak mücadeleden daha az şiddetli olması gerektiğini beyan eder. Bu genel ilkeyi, yol kesenden farklı olarak, savaştan vazgeçen âsinin öldürülmeyeceğini, verdiği zararın kendisinden tazmin edilmeyeceğini ve kendisine hapis cezası verilmeyeceğini ifade ederek detaylandırır.

Moğol ve Haçlı seferlerinin devam ettiği bir dönemde Mısır Memlûklerin etkin isimlerinden biri olan İbn Cemâ’a *Tahrîru’l-ahkâm fî tedbîri ceyşi’l-İslâm* isimli siyasetnameyi kaleme almıştır. Diğer siyasetnamelerde olduğu gibi *Tahrîru’l-Ahkâm*’da da ordu idaresinden sorumlu olan kişi (cihad emiri) başta olmak üzere ordu mensuplarının savaş sanatı yanında ahlâkî üstünlüğü vurgulanmaktadır. “Asıl olan müzakeredir (rey); savaş ise onun fer’idir” ilkesiyle, savaşın son çare olması gerektiğine işaret edilmektedir. Dikkat

çekici bir kaide, meşru otoritenin haksız bir nedenle açtığı savaşta, otoriteye itaat edilmemesi gerektiğidir. Bu kaide, meşru otorite ilkesiyle, adalete uygun gerekçe ilkesinin dengelendiğini, hükümdarın şahsî arzulara dayanarak savaş açmasının engellendiğini göstermektedir.

On altıncı yüzyılda yaşamış olan Osmanlı devlet adamı Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseri, kendisinden önceki siyasetname mirasını incelikle ele alması açısından, Türkçe siyasetnameler arasında önemli bir yere sahiptir. Kınalızâde Fârâbî'nin *temeddün* kavramını kullanır, sınırları genişleyen bir devleti meşru görür ve âlim ve âmil bir halifeyi şart koşar. Hükümdarın nitelikleri hikmet, ikna ve cihad; komutanın nitelikleri fetanet, tecrübe ve sabırdır. Toprak ve esir kazanmak meşru bir savaş sebebi olamaz. Kibirli olmayan bir hükümdar savaştan uzak durur. Kınalızâde bu ilkeyle birlikte, yaşadığı dönemin bir yansıması olarak, herhangi bir dönemde müslümanların fethettiği bir toprağın başka bir dine mensup olanların hakimiyeti altına girmesi durumunda, bu toprakların geri alınmasının gerektiğini savunur. Mağlup olan tarafın can ve mal emniyetinin sağlanması, aksine davranan askerlerin cezalandırılması savaş sonrası adaletin temelini oluşturan kapsayıcı ilkelerdir.

Aynı yüzyılda yazılmış olan *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem* Hasan Kâfî el-Akhisârî tarafından ıslahatnâme türüne yaklaşan bir üslûpla kaleme alınmıştır. Akhisârî yönetici sınıfın görevini “muhâfız bi'l-'adâle ve hüsnî's-siyâse” olarak tayin etmektedir. Tûsî gibi, mahabbetin varlığı durumunda savaşa, hatta adalet arayışına ihtiyaç kalmayacağını ifade eder. Pek çok siyasetnamede olduğu gibi, “müzakere (rey) kılıçtan üstündür” ilkesini esas alır. Savaşmanın zorunlu hale geldiği durumda ise “zulm ile zafer olmaz” ilkesine bağlı olarak askerlere, yaptıkları karşılığında alacakları mükafat ve cezaların haber verilmesine dikkat çeker. Hem yöneticilerle hem de askerlerle ilgili zikredilen ilkeler, savaş öncesi ve esnasında adaletin tesis edilmesini güvence altına alır.

IV

Savaş konusu özelinde yapılan bu inceleme göstermektedir ki, düşünce tarihinde bugünkü anlamda uluslararası ilişkiler oldukça sistemli bir şekilde incelenmiştir. Bu nedenle, günümüzde İslam düşünürlerinin siyaset felsefesinde uluslararası ilişkilere dair yeni teoriler inşa etmeleri ve alternatif bir dünya düzeni vizyonu ortaya koymaları önemiyet arz etmektedir.

Üzerine çalışılması gereken başka bir konu, tarih boyunca birbiriyle sürekli etkileşim halindeki iki medeniyet, İslam ve Batı medeniyetinin siyaset felsefelerinin benzer ve farklı yönleridir. İslam ve Batı düşünürleri üzerine yapılacak olan mukayeseli çalışmalarda iki aşamalı bir inceleme yapılabilir. Birinci aşamada bir siyaset felsefesi geleneği içinde belli bir değerler sisteminin delalet ettiği şeyler açıklığa kavuşturulur. Zira aynı sorular farklı bakış açıları için farklı renge bürünür. “Bir bakış açısı ya da bir gelenek, tecrübeyi organize eden bir yöntem, bir yorum aracıdır.” İkinci aşamada ise siyaset felsefesi gelenekleri arasında mukayeseler yapılır. Savaş konusu özelinde söylemek gerekirse, hangi düşünürlerin savaşın hangi aşamasındaki ilkeleri ön planda tuttuğu ve siyâsî anlamda meşru olanla ahlâkî anlamda doğru olan arasındaki ilişki karşılaştırmalı bir şekilde incelendiğinde, bu düşünürlerin mensup olduğu medeniyetlerin bu konudaki temayülünün tarihteki yansımalarını daha doğru bir şekilde anlamlandırmak ve yorumlamak mümkün hale gelir.

KAYNAKLAR

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009, c. XXXVII, ss. 304-306.
- Akhisârî, Hasan Kâfî, “Âlemin Düzenini Sağlayan Sebeplerin Temelleri”, *Osmanlı Felsefesi –Seçme Metinler-*, [çev.] Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- *-Dünyanın Düzeni İçin Hikmetli Yollar- Osmanlı Yönetim Sanatı (Usûlü'l-hikem ft nizâmi'l-âlem)*, [haz.] Kenan Ziya Taş, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2011.
- Akpınar, Cemil, “Bedreddin ibn Cemâa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1999, c. XIX, ss. 388-392.
- Akyeşilmen, Nezir, “Normatif Teori”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, Küre Yayınları, [ed.] Şaban Kardeş ve Ali Balcı, İstanbul, 2014, ss. 185-195.
- Akyol, Aygün, *Kutadgu Bilig’de Ahlâk ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2013.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Haldûn’da Savaş ve Barış Kuramı”, *İstanbul, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, İstanbul, 2008, ss. 29-47.
- El-Âmirî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf en-Nisaburi, *Kitâbü'l-emed ‘ale'l-ebed*, [çev.] Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- *el-İ'lâm bi-menakibi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab, Dârü'l-İsâle, Riyad 1988.
- Anderson, Seam – Sloan, Stephen, *Historical Dictionary of Terrorism*, 3. Baskı, Scarecrow Press, Lanham 2009.
- Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, [çev.] Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005.
- *Politika*, [çev.] Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul, 2006.
- Arslan, Ahmet, *Aristoteles*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aruçi, Muhammed, “Hasan Kâfî el-Akhisârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1997, c. XVI, ss. 326-329.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM yayınları, İstanbul, 2008.

- Barry, James A., *The Sword of Justice: Ethics and Coercion in International Politics*, Praeger Publisher, Westport 1998.
- Bellamy, Alex J., *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Polity Press, Malden, 2006
- Black, Anthony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, [çev.] Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.
- Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Booth, Ken, *Dünya Güvenliği Kuramı*, [çev.] Çağdaş Üngör, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- Borradori, Giovanna, *Terör Günlerinde Felsefe –Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar-*, [çev.] Emre Barca, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Butterworth, Charles E., “Al-Fârâbî’s Statecraft”, *Cross, Crescent and Sword*, [ed.] John Kelsay, Greenwood Press, New York, 1990.
- Coates, A. J., *The Ethics of War*, Manchester University Press, New York, 1997.
- Cucarella, Fr. Diego Sarrio, “Jihad and the Islamic philosophers”, *Encounter*, S. 354, Roma, 2010.
- D’Anieri, Paul, *International Politics-Power and Purpose in Global Affairs*, Wadsworth Publishing, 2. Baskı, Canada, 2012.
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik*, 78. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- Demir, Remzi, *Philosophica Ottomanica*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.
- Donnelly, Jack, “Realizm”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, [ed.] Scott Burchill vd., [çev.] Muhammed Ali Ağcan ve Ali Aslan, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- “Realism ad the Academic Study of International Relations”, *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions*, James Farr vd., Cambridge, University Press, Cambridge, 1995.
- *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 2003.
- Edward N. Zalta (ed.). URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/pacifism/>>
Barry, James A., *The Sword of Justice*, 1998.
- Ereker, Fulya, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, [ed.] Mustafa Aydın vd., İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 43-73.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, [çev.] Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Ârâ'ü Ehl-i Medîneti'l-Fâzıla*, [thk.] Albert Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985 (Türkçe çevirisi, Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Vadi Yayınları, Ankara, 1991; İngilizce çevirisi, Richard Walzer, *On the Perfect State*, Oxford, University Press, Oxford, 1998).
- *Es-Siyâsetü'l-medeniyye*, [thk.] Fevzi Mitri en-Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- *Fusûlü'l-medenî –Fusul al-Madani-*, [çev.] D. M. Dunlop, Cambridge, University Press, Cambridge, 1961.
- *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, [neş.] Ca'fer Ali Yâsin, Beyrut 1983 (Türkçe çevirisi, Ahmet Arslan Mutluluğun Kazanılması, Divan Kitap, İstanbul, 2012).
- *On the Perfect State*, [çev.] Richard Walzer, Oxford, 1998.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Medeniyet mi Temeddün mü?”, *İtibar*, S. 22, İstanbul, 2013, ss. 22-24.
- Feldman, Noah, “War and Reason in Maimonides and Averroes”, *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, [ed.] Richard Sorabji & David Rodin, 2006, ss. 92-107.
- Ferguson, Yale H. - Mansbach, Richard W., *A World of Politics: Essays on Global Politics*, Routledge, New York, 2008.
- Fiala, Andrew, “Pacifism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), [ed.] Edward N. Zalta <http://plato.stanford.edu/entries/pacifism/>
- Gatliff, Jason R., *Terrorism and Just War Tradition: Issues of Compatibility*, Bowling Green Statet University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ohio 2006.
- Gencer, Bedri, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalçık vd., Kadim Yayıncılık, Ankara, 2012, ss. 229-253.
- Goodman, Lenn Evan, *İslam Hümanizmi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- “Ibn Khaldun and Thucydides”, *Journal of American Oriental Society*, c. 92, S. 2, (Nisan-Haziran 1972), ss. 250-270.
- Gülşenî, Muhyî, *Ahlâk-ı Kiram*, [çev.] Abdullah Tümsük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, [çev.] Seha L. Meray, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hadduri, Macid, *İslam'da Adalet Kavramı*, [çev.] Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hashmi, Sohail H., “Interpreting Islamic Ethics”, *The Ethics of War and Peace*, [ed.] Terry Nardin, Princeton University Press, New Jersey 1996, ss. 146-168.

- Hassell, Tristin S., “Pacifism”, *Encyclopedia of Global Justice I, (I-II)*, [ed.] Deen K. Chatterjee, Springer, New York, 2011.
- İbn Adî, Yahya, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, [haz.] Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2013.
- İbn Cemâa, Bedreddin, *Adl'e Boyun Eğmek*, [çev.] Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime I-II*, [çev. Süleyman Uludağ], Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- İbn Menglî, Muhammed, *Kitâbü't-Tedrîbâtî's-sultânî fi siyâseti's-sînâ'ati'l-harbiyye –Harp Sanatı Taktikleri-*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- İbn Rıdvân, Abdullah b. Yûsuf, *eş-Şühûbi'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*, [tah.] Dr. Süleymân Ma'tûk er-Rifâ'î, Dâru'l-Medârisu'l-İslâmî, Beyrut, 2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtûbî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, [çev.] Ahmed Meylani, Beyan Yayınları, İstanbul, 1991.
- *Felsefe-Din İlişkileri*, [çev.] Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergah Yay., İstanbul, 2004.
- *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, [çev.] Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.
- *Telhîsu's-Siyâseti li-Eflâtûn*, [çev.] Hasan Mecid el-Abidî ve Fâtıma Kazım ez-Zehebî, Dâru't-Tâli'a, Beyrut 1998.
- İbn Sînâ, *Metafizik I-II*, [çev.] Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- İnalcık, Halil, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adâletin Üstünlüğü”, *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalcık vd., Kadim Yayınları, Ankara, 2012, ss. 73-104.
- Jackson, Robert; Sorensen, Georg, *Introduction to International Relations*, Oxford, University Press, New York, 1999.
- Johnson, James Turner, “Historical roots and Sources of Just War Tradition in Western Culture”, *Just War and Jihad*, John Kelsay-James Turner Johnson, Greenwood Press, New York, 1991, ss. 3-30.
- Johnson, James Turner, “Just War”, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, [ed.] David Miller, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, The Pennsylvania, State University Press, Pennsylvania, 1997.
- Kallek, Cengiz, “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri”, *Divan – Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, S.17, İstanbul, 2004, ss. 219-265.

- “Mâverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003, c. XXVIII, ss. 180-186.
- “Şeyzerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010, c. XXXIX, ss. 107-109.
- Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*, [çev.] Yavuz Abadan-Seha Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960.
- Kayapınır, Akif, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İbn Haldun-Güncel Okumalar*, [ed.] Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Kelsay, John, “Islamic Tradition and Justice of War”, *The Ethics of War in Asian Civilizations*, [ed.] Torkel Brekke, Routledge, New York, 2006, ss. 81-110.
- Kesik, Muharrem, *At Üstünde Selçuklular –Türkiye Selçukluları’nda Ordu ve Savaş-*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kılıç, Muharrem, “Turtûşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, c. XLI, ss.430-431.
- Kılıç, Muharrem, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, [haz.] Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Barosu Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 430-431.
- Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi’î*, [haz.] Mustafa Koç, Klasik, İstanbul, 2007.
- Korkut, Şenol, “Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir”, *İslam Felsefesi –Tarih ve Problemler-*, [ed.] M. Cüneyt Kaya, İSAM yay, İstanbul, 2013, ss. 685-724.
- Kovac, Jeffrey, “Science, Ethics and War: A Pacifist’s Perspective”, *Science and Engineering Ethics*, S. 19, (2013), ss. 449-460.
- Kraemer, Joel, “Jihad of the Falasifa”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c. 10, 1987, ss. 288-324.
- Küçükalp, Derda, *Siyaset Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Küçükcan, Talip, “Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı”, *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, [der.] Mustafa Aydın vd., İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 99-116.
- Lacewing, Michael, “Just War Theory”, *Routledge*, <http://www.routledge.com/cw/alevelphilosophy/s2/political/> (20.10.2011)
- Mahallati, Mohammad Jafar, *Ethics of War in Muslim Cultures: A Critical and Comparative Perspective*, The Institute of Islamic Studies, Basılmamış doktora tezi, McGill University, Canada, 2006.
- Mahdi, Muhsin S., *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London, 2001.

- Joseph T. Mangan, S. J., “An Historical Analysis of The Principle of Double Effect”, *Theological Studies*, S. 10, 1949, ss. 41-61.
- Mattox, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, London, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, [çev.] Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.
- *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, [çev.] İbrahim Barca, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- *Siyaset Sanatı –Kitâbü Nasîhatü'l-Mülûk-*, [çev.] Mustafa Sarıbyık, Ark Kitapları, İstanbul, 2004.
- *Yönetimin Esasları*, [çev.] Mehmet Ali Kara, 2. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Meisels, Tamar, “Terrorism”, *Encyclopedia of Political Theory*, [ed.] Mark Bevir, Sage Publications, California, 2010, ss. 1353-1355.
- Moelker, Rene´ - Olsthoorn, Peter, “Virtue Ethics and Military Ethics”, *Journal of Military Ethics*, c. 6, S. 4, s. 257-258.
- Moniruzzaman, M., “Jihad and Terrorism”, *Journal of Religion & Society*, c. 10, (2008), ss. 1-13.
- Moseley, Alexander, “Pacifism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [ed.] James Fieser ve Bradley Dowden, <http://www.iep.utm.edu/pacifism/> (07.03.2011)
- Nardin, Terry, “Introduction”, *The Ethics of War and Peace*, [ed.] Terry Nardin, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 2-12.
- Nardin, Terry, “The Comperative Ethics of War and Peace”, *The Ethics of War and Peace*, [ed.] Terry Nardin, Princeton University Press, New Jersey 1996, ss. 245-264.
- “Uluslararası Siyaset Teorisi”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, [çev.] Ali Aslan, Muhammed Ali Ağcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 371-405.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, [çev.] Nurettin Bayrutlugil, 8. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011
- Oktay, Cemil, *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Okumuş, Ahmet, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı”, *Divan – Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi-*, S. 8, İstanbul, 2000, ss. 105-122.
- Önder, Özgür, *Yönetimde Adalet ve Saadet*, 2. Baskı, Lotus Yayınları, İstanbul, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, c. XXXIII, ss. 194-196.
- Özel, Ahmet, *İslam ve Terör*, 2. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul, 2014.

- Pangle, Thomas L., Justice Among Nations in Platonic and Aristotelian Political Philosophy, *American Journal of Political Science*, c. 42, S. 2, (1998), s. 377-397.
- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions*, State University of New York, Press, Albany, 2006
- Patterson, Eric, “Just Post Bellum and International Conflict: Order, Justice, and Reconciliation”, *Rethinking the Just War Tradition*, [ed.] Michael W. Brough, John W. Lango ve Harry van der Linden, State University of New York, Press, New York, 2007, s. 35-52.
- Platon, *Alkibiades I-II*, [çev.] Faruk Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- *Devlet adamı*, [çev.] Faruk Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- *Devlet*, [çev.] Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul, 2006.
- *Yasalar I-II*, [çev.] Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Rhodes, Bill, *An Introduction to Military Ethics: A Reference Handbook*, Abc-Clio, California, 2009.
- Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, 3. Baskı, Cambridge, University Press, Cambridge, 1969.
- Say, Seyfi, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2011.
- es-Seâlibî, Ebû Mansur, *Hükümdarlık Sanatı –Âdâbul-Mulûk-*, [çev.] Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Sorabji, Richard, “Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance”, *The Ethics of War –Shared Problems in Different Traditions-*, [ed.] Richard Sorabji ve David Rodin, Ashgate Publishing, Aldershot 2006, ss. 14-29.
- Sweeney, Michael J., “Philosophy and Jihad”, *The Review of Metaphysics*, S. 60, ss. 543-572.
- Syse, Henrik, “Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace”, *Journal of Military Ethics*, c. 1, S. 1, (2002), ss. 36-44.
- Şeker, Fatih M., *Osmanlı Entelletüel Geleneği*, Dergah Yay., İstanbul, 2013.
- Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı -Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, Büyüyenay Yayınları, [haz.] Kemal Yavuz, İstanbul, 2013.
- Şeyzerî, *Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-Mülûk –Siyaset Stratejileri-*, [haz.] Ensar Köse, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

- Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Taslaman, Feryal Kalkavan, *Geçmişten Günümüze Haklı Savaş Kavramının Yorumu*, İstanbul, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2011.
- Taşdemir, Fatma, *Uluslararası Terörizme Karşı Devletlerin Kuvvete Başvurma Yetkisi*, USAK, Ankara, 2006.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye –Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi-*, [çev.] Müstaik Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Torun, Yıldırım – Macit, M. Hanifi, “Terörizm”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Orion Kitabevi, Ankara, 2014.
- Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, [haz.] Said Aykut, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, [çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov], Litera Yayıncılık, İst. 2007.
- Unan, Fahri, “Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet”, *Adâlet Kitabı*, [ed.] Halil İnalçık vd., Kadim Yayınları, Ankara, 2012, ss. 105-119.
- Waltz, Kenneth N., *İnsan, Devlet ve Savaş*, [çev.] Enver Bozkurt, Selim Kanat, Serhat Yalçınler, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.
- Walzer, Michael, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, [çev.] Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010
- “Terrorism and Just War”, *Philosophia*, c. 34, S. 1, (2006), ss. 3-12.
- Wolff, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford, University Press, New York, 2006.
- Yalçınkaya, Haldun, “Savaş”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, [ed.] Şaban Kardaş-Ali Balcı, İstanbul, 2014, ss. 272-279.
- Yalvaç, Faruk, “Savaş ve Barış”, *Devlet ve Ötesi*, [der.] Atilla Eralp, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009
- Yavuz, Kemal, “Şeyhoğlu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010, c. XXXIX, ss. 89-89.
- Yılmaz, Coşkun, “Siyasetnâme-Osmanlı Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009, c. XXXVII, ss. 306-308.
- Yılmaz, Muzaffer Ercan, *Savaş ve Uluslararası Sistem*, Dora Yayınları, Bursa, 2013.
- Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, [çev.] Reşid Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Zencânî, *Sultana Öğütler –Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyasetnâme-*, [haz.] H. Hüseyin Adaloğlu, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Seda Ensarioğlu		
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa-1983		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça		
ve Düzeyi	İleri, Orta		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1997	2000	Bursa, Nilüfer İmam Hatip Lisesi
Lisans	2000	2004	U.Ü. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2006	2008	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2008		U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2011	2012	T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2012		U.Ü. İlahiyat Fakültesi
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Yayınlanan Tercümeleler:		
	1- "Tasvir Açıklama Değildir", U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 12, S. 1, 2003, s. 427-442.		
	2- "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşmasındaki Rolü", Hadis Tetkikleri Dergisi, c 1, S. 2, 2003, s. 145-165.		
	3- "Bir Düşünür ve Münekkit Olarak İbn Hazm", İbn Hazm, Ensar Kitap, İstanbul, 2010.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	seda1024@gmail.com		
Tarih İmza Adı Soyadı			

